DER UNTERSCHIED IN DER AUFFASSUNG DER ETHIK BEI SCHILLER UND KANT

1. *Aeuszere Geschichte der Kantstudien Schillers*

Es war im Januar des Jahres 1791, als ein Fieber den Dichter Schiller erfaszte, und ihn aufs Krankenlager warf, von dem der Siechende nur langsam genas. Eine groszherzige dänische Unterstützung ermöglichte es ihm, sich, ledig aller Nahrungssorgen, ganz seiner Lieblingsbeschäftigung, der Philosophie, zu ergeben. Von dem Ueberschwang, der in der Jugendphilosophie des Dichters vorherrschte, hatte ihn sein Freund Körner zurückgerufen und ihn zugleich auf Kant hingewiesen. Die Bekanntschaft mit K. L. Reinhold, seit 1787 Professor der Philosophie in Jena, tat das Uebrige. Dieser von warmer Begeisterung für den Königsberger Philosophen getragene Denker gab gerade in jener Zeit, 1790-92, die "Briefe über die Kantische Philosophie" heraus, die dem Verständnis Kantischer Ideen in weiten Kreisen die Wege ebneten. Kant und sein System bildeten das Tagesgespräch, und wir dürfen in dem regen brieflichen Gedankenaustausch zwischen Körner und Schiller eine gegenseitige Hinführung zu Kant erblicken.[1]

2. *Innere Motivierung der Kantstudien Schillers*

Diese rein äuszerlichen Gründe, die den Dichter zu Kant hingeleiteten, erhielten eine kräftige innere Stütze durch die merkwürdige Tatsache, dasz die Schillersche Jugendphilosophie Fragen und Probleme erörterte, deren Lösung sich auch der Kantische Kritizismus zur Aufgabe gemacht hatte. Aus dieser Tatsache liesze sich auch Schillers auszergewöhnlich schnelles Eindringen in die Kantische Philosophie erklären. Dasz die vorkantische Philosophie Schillers für seine spätere künstlerische Weltanschauung von einschneidender Bedeutung gewesen ist, dasz die selbständigen Schritte im Reiche des Denkens, die Schiller über Kant hinaus tat, hier ihre Wurzeln haben, wird im Laufe der Untersuchung noch festgestellt werden können.

[1] Ueber die Bedeutung, die Kant für Schiller gewonnen, spricht sich Humboldt in der Einleitung zu seinem "Briefwechsel mit Schiller" (Stuttgart 1830. S. 52) kurz und treffend dahin aus, dasz "Schiller von Kant nicht genommen, sondern von dessen Philosophie nur Hülfe und Anregung empfangen" habe.

Bei einer Würdigung der Schillerschen Ethik musz der Gedanke als Richtschnur dienen, dasz Schiller sich nur zu *dem* Zwecke so intensiv mit philosophischen Studien befaszte, weil er sich über das Wesen und die Aufgabe seiner Kunst Klarheit verschaffen wollte, dasz also im letzten Grunde *ästhetische* Betrachtungen zu Schillers Auseinandersetzung mit ethischen Fragen den Anstosz gaben. Wie grundlegend diese Verquickung ethischer und ästhetischer Ansichten für die Ausprägung von Schillers Weltanschauung geworden ist, soll im folgenden Kapitel kurz erörtert werden.

3. *Aesthetische Fundierung der Sittenlehre Schillers*

I

Das Problem des Verhältnisses zwischen Pflicht und Neigung.

4. *Schillers Begriffsbestimmung des objektiven Schönheitsmerkmals*

In einem Briefe, den Körner am 13. März 1791 an Schiller richtete, machte er Kant den Vorwurf, er habe der Objektivität der körperlichen Eigenschaften nicht Rechnung getragen; so spreche Kant nur von der Wirkung des Schönen auf das Subjekt, erkenne aber nicht die Berechtigung an, dasz man von objektiv schönen und objektiv häszlichen[2] Dingen reden dürfe.[3] Hier spielt Körner offenbar darauf an, dasz Kant eine Erkenntnis a priori von Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, entschieden in Abrede stellt. Dieser Körnersche Brief regte Schiller zu dem Versuche an, durch rein gedankliche Ueberlegungen eine aprioristische Ableitung des objektiven Schönheitsmerkmals durchzuführen. Diese geplante Theorie des Schönen sollte dann zu einem harmonischen Schluszbau zusammen gesetzt werden im "Kallias," zu dessen Ausführung der Dichter aber nicht mehr kam. Wir sind daher auf die knappen Andeutungen angewiesen, die sich im Schiller-

[2] Es heiszt in "Schillers Briefwechsel mit Körner" (Leipzig 1859 Bd. 2. S. 237): "Kant spricht blosz von der Wirkung der Schönheit auf das *Subjekt*. Die Verschiedenheit schöner und häszlicher Objekte, die in den Objekten selbst liegt, und auf welcher diese Klassifikation beruht, untersucht er nicht. Dasz diese Untersuchung fruchtlos sein würde, behauptet er ohne Beweis, und es fragt sich, ob dieser Stein der Weisen nicht noch zu finden wäre."

[3] Vgl. "Kritik der Urteilskraft" [Rosenkranz] S. 48, 79. 123.

Körnerschen Briefwechsel vorfinden: Ausgangspunkt Schillers war der Begriff der praktischen Vernunft als der Form der reinen Selbstbestimmung. Ein Vernunftwesen musz aus reiner und nur aus reiner Vernunft handeln, wenn wir ihm das Attribut der reinen Selbstbestimmung zuerkennen wollen. Aus dem nämlichen Grunde musz ein reines Naturwesen aus reiner und nur aus reiner Natur handeln.[4] Begegnen wir bei einer Durchmusterung des Realen auszer uns einem Naturwesen, das durch sich selbst bestimmt zu sein scheint, so sprechen wir ihm Freiheit-Aehnlichkeit, kurz Freiheit zu. In diesem Falle kann es sich naturgemäsz nur darum handeln, dasz der betreffende Gegenstand uns frei *erscheint* nicht wirklich frei ist. Es liegt hier also keine Freiheit in der Realität, sondern blosz Freiheit in der Erscheinung vor: "Freiheit in der Erscheinung ist (aber) eins mit der Schönheit."[5]

5. Uebertragung des objektiven Schönheitsbegriffes auf das sittliche Handeln des Menschen

Dieser Satz muszte notwendig, auf das moralische Handeln des Menschen angewendet, folgende Präzision erfahren: Gesetze, die Anspruch darauf machen wollen, dem Menschen als Richtschnur für seine Lebensführung zu dienen, dürfen in keiner Weise einen Zwang auf Vernunft und Sinnenrichtung ausüben. Wo Zwang herrscht, da hört die Freiheit auf,[6] und wo die Freiheit aufhört, herrscht keine Schönheit mehr. So war von vornherein Schillers durch ästhetische Prinzipien geläuterte Stellung zum kategorischen Imperativ Kants gegeben. Seine Künstler und Dichternatur, die sich gegen jede Fessel aufbäumte, muszte ihn notgedrungen in eine Oppositionstellung zu dem Sittengesetz Kants treiben.

6. Pflicht und Neigung

Den Willkürlichkeiten der Materialisten und Glückseligkeitsphilosophen, die nur das eigene Wohl des Menschen zum Maszstab des sittlichen Handelns machten, stellte Kant den allgemeinen kategorischen Imperativ entgegen. Ihn hat Kant in der "Grundlegung zur Methaphysik der "Sitten" auf drei

[4] Kants Wort hierzu in der "Kritik der praktischen Vernunft" (Reclam S. 81 und 174)

[5] Jonas, Schillerbriefe 3. 266.

[6] Wenn sich auch Kant hier und da ähnlich ausdrückt, z. B. "Kritik der prakt. Vern." (Reclam S. 97 u. 192) so ist das doch ziemlich belanglos.

Hauptformeln[7] gebracht, neben denen eine Menge abweichender Formulierungen[8] herläuft, faszt ihn dann aber als: "Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft" dahin zusammen:

"Handle so, dasz die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne."[9]

Unter "Maxime" versteht Kant:

"das subjektive Prinzip zu handeln, welches wohl vom 'objektiven Prinzip,' nämlich dem praktischen Gesetz unterschieden werden musz. Jene (die Maxime) enthält die praktische Regel, die die Vernunft, den Bedingungen des Subjektes gemäsz (öfters der Unwissenheit oder auch der Neigung desselben) bestimmt, und ist also der Grundsatz, nach welchem das Subjekt handelt; das Gesetz aber ist das *objektive* Prinzip, gültig für jedes vernünftige Wesen, und der Grundsatz, nach dem es handeln soll, d.i. ein Imperativ."[10] Motiv zum Handeln ist nichts "als freier Wille; mithin nicht blosz ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetz zuwider sein könnten."[11]

Aussicht auf Belohnung und Bestrafung, Liebe und Neigung zur Pflicht verwirft Kant als egoistische Motive zur sittlichen Tat. Der Wille beim sittlichen Handeln musz nach ihm blosz durchs Gesetz: "ohne andere Triebfedern" bestimmt werden. "Und Pflicht ist zu fassen als die Notwendigkeit meiner Handlungen aus reiner Achtung fürs Gesetz,'"[12] welche "Achtung,"[13] wie die Kritik der praktischen Vernunft zeigt (S. 93, 94), nicht eine besondere "Triebfeder zur Sittlichkeit" ist, sondern die Sittlichkeit (d. h. der Gedanke des Sittengesetzes) selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet.[14] Und weiterhin hebt Kant es noch wieder deutlich hervor:

"Es ist von der gröszten Wichtigkeit, in allen moralischen Beurteilungen auf das subjektive Prinzip aller Maximen mit der äuszersten Genauigkeit acht zu haben, damit alle Moralität der Handlungen in der Notwendigkeit derselben *aus Pflicht* und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werde."[15]

[7] Philosophische Bibliothek (Ausgabe Kirchmann) Bd. 28. a.S.44; b.S.53; c.S.56.

[8] Ebenda: a.S.44; b.S.59; c.S.63; d.S.63; e.S. 64.

[9] Kritik der prakt. Vernunft (Reclam) S.36.

[10] Grundlegung, Phil. Bibl. (Kirchmann) 28.S.43. Anmerkung.

[11] Kr. d. pr. Vern. (Reclam) S. 88.

[12] Kr. d. pr. Vern. (Reclam) S.22.; 42;

[13] Auszer an den angeführten Stellen redet Kant noch von der Achtung in Kr. d. pr. Vern. S. 90, 93, u. 96.

[14] A. Messer: "Kants Ethik" Leipzig 1904 S. 27.

[15] Kr. d. pr. Vern. (Recl.) S. 99. u. 96.

Nur eine im Kampfe mit den sinnlichen Neigungen entstandene Handlung nennt Kant also moralisch. Wenn sich aber der menschliche Wille zwar gemäsz dem Sittengesetze bestimmt, dies jedoch tut aus irgend welchen Gefühlen, die vorausgesetzt werden müssen, damit diese Willensbestimmung eintrete, dann ist die Handlung nur legal. Aber nicht darin, dasz eine Handlung blosz legal (inhaltlich richtig, also pflichtmäszig) sei, wobei auch Neigungen die Bestimmungsgründe des Wollens sein können, sondern darin, dasz sie aus reiner Achtung vor dem Gesetz geschehe, besteht ihre Moralität, ihr eigentlicher moralischer Wert.[16] Durch diese Auseinandersetzungen stellte Kant dem kategorischen Imperativ den hypothetischen entgegen. Alle Sittlichkeitstheorien, welche der Wohlfahrt des einzelnen als auch der Allgemeinheit Rechnung tragen zu müssen glauben, wie z.B. der Eudämonismus, der Utilitarismus, Energitismus (Shaftsbury) usw., fallen unter den Begriff des hypothetischen Imperativs und werden somit von vornherein in Gegensatz zur Kantischen Ethik gebracht.

Der Gedanke, dasz die Neigung verstummen müsse, wo das Gesetz ıede, versetzt den Königsberger Philosophen geradezu in Ekstase, und voll Begeisterung bricht er in die bekannten Worte aus:

"Pflicht! Du erhabener groszer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dich fassest, sondern Unterwerfung verlangst, . . . vor dem alle Neigungen verstummen, . . . welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlaszliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können."[17]

Allem willkürlichen Belieben und Behagen des Individuums stellt also Kant die unwandelbare Strenge eines allgemeinen sittlichen Gesetzes entgegen; es könnte scheinen, dasz das erstere doch zu seinem Rechte komme, da demselben ja freie bewuszte Selbstentscheidung zugestanden wird, ja man könnte meinen, dasz er in dieser Beziehung sogar zu weit gehe, indem er den Willen des Einzelnen als gesetzgebend betrachte.[18] Dennoch möchte

[16] F. Bettingen: "Schillers Weltanschauung in seiner Lyrik" Krefeld 1882. S. 18. Messer. a.a.O. S. 80 u. 232. Kr. d. pr. Vern. (Recl.) S. 99.

[17] Kr. d. pr. Vern. (Recl.) S. 105.

[18] Loewe: "Ueber den Wert des Kantischen kategorischen Imperativs." Stettin 1878. S.20.

ich allen denen z.B. F. H. Jakobi, Schleiermacher usw. beipflichten, die an dem Kantischen Moralprinzip, da es nur die unbeugsame Strenge eines allgemeinen Gesetzes kennt, und dem Allgemeinen alle individuelle Bestimmtheit in Recht und Pflicht zum Opfer bringt, die Möglichkeit individuell bestimmter Entscheidung vermissen. Schillers Ansicht, dasz Schönheit als Freiheit in der Erscheinung auch im sittlichen Handeln herrschen müsse, liesz ihn die Auffassung Jakobis teilen, und so schrieb er am 19. Februar 1793 an Körner:

"Offenbar hat die Gewalt, welche die praktische Vernunft bei moralischen Willensbestimmungen gegen unsere Triebe ausübt, etwas Beleidigendes, etwas Peinliches in der Erscheinung. Wir wollen nun einmal nirgends Zwang sehen, auch nicht, wenn die Vernunft selbst ihn ausübt; auch die Freiheit der Natur wollen wir respektiert wissen, weil wir 'jedes Wesen in der ästhetischen Beurteilung als einen Selbstzweck' betrachten, und es uns, denen Freiheit das Höchste ist, ekelt; (empört), dasz etwas dem andern aufgeopfert werden und zum Mittel dienen soll."[19]

Körner stimmt mit Schiller völlig überein, und er antwortet ihm am 26. Februar 1793 u. a.:

"Was du über das Beleidigende der Vorstellung von Pflicht äuszerst, ist mir aus der Seele geschrieben. Immer hat mich dieser Punkt in dem Kantschen System geärgert."[20]

In dem Aufsatz: "Ueber Anmut und Würde" geht Schiller "agressiv"[21] gegen den kategorischen Imperativ vor. Er schreibt:

"In der Kant'schen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen worden, die alle Grazien davon zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen[22] Aszetik die moralische Vollkommenheit zu suchen."[23]

Allerdings sucht dann Schiller ein wenig einzulenken und bemerkt, dasz eine solche "Miszdeutung" dem "heiteren und freien Geist" des "groszen Weltweisen . . . unter allen gerade die empörendste sein würde," aber er habe doch selbst durch die "strenge und grelle Entgegensetzung" beider Prinzipien einen "starken, obgleich bei seiner Absicht vielleicht kaum zu

[19] Jonas: "Schillerbriefe." 3. 264.

[20] Körner: "Briefwechsel mit Schiller 3. S. 73.

[21] Vgl. Schillers Brief an Körner vom 18. Mai 1794. Jonas 3. 348, 438.

[22] Vgl. hierzu "Urteilskraft" (Recl.) S. 119 ff., was zu beweisen scheint, dasz Kant hier von Schiller falsch verstanden wurde.

[23] Schillers Werke (Cotta Taschenausgabe) Stuttgart 1838 Bd. 11. S. 365.

vermeidenden Anlasz dazu gegeben." Und so "rein und objektiv" Kant auch bei der Untersuchung der Wahrheit zu Werke gegangen sei, so hätte er sich bei der "Darstellung der gefundenen Wahrheit" von einer "mehr subjektiven" Maxime leiten lassen. Er habe nämlich die Zeitmoral, sowohl den groben Materialismus, als auch die nicht weniger bedenklichen "Perfektionsgrundsätze" ohne Nachsicht angreifen und so "der Drako seiner Zeit" werden müssen, "weil sie ihm eines Solons noch nicht wert und empfänglich schien."[24] Dann mit entschiedener Schärfe gegen Kant:

> "Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verschuldet, dasz er nur für die Knechte sorgte? Weil oft sehr unreine Neigungen den Mann der Tugend usurpieren, muszte darum auch der uneigennützige Affekt in der edelsten Brust verdächtig gemacht werden? Weil der moralische Weichling dem Gesetz der Vernunft gern eine Laxität geben möchte, die es zum Spielwerk seiner Konvenienz macht, muszte ihm darum eine Rigidität beigelegt werden, die die kraftvollste Aeuszerung moralischer Freiheit nur in eine rühmlichere Art von Knechtschaft verwandelt?[25] Denn hat wohl der wahrhaft sittliche Mensch eine freiere Wahl zwischen Selbstachtung und Selbstverwerfung, als der Sinnensklave zwischen Vergnügen und Schmerz? Ist dort etwa weniger Zwang für den reinen Willen als hier für den verdorbenen? Muszte schon durch die *imperative* Form des Moralgesetzes die Menschheit angeklagt und erniedrigt werden, und das erhabenste Dokument ihrer Grösze zugleich die Urkunde ihrer Gebrechlichkeit sein? War es wohl bei dieser imperativen Form zu vermeiden, dasz eine Vorschrift, die sich der Mensch als Vernunftwesen selbst gibt, die deswegen allein für ihn bindend, und dadurch allein mit seinem Freiheitsgefühl verträglich ist, nicht den Schein eines fremden und positiven Gesetzes annahm."[26]

Hier haben wir also den groszen Unterschied zwischen Schiller und Kant. "Hart" fordert dieser, dasz Pflicht und Neigung in steter Feindschaft stehen, dasz die Pflicht die Freundschaft selbst der edelsten Art und der edelsten Neigungen abweise:

> Die reine Pflicht musz nach ihm die einzige Triebfeder des sittlichen Handelns sein; die Pflicht die "nicht mit andern Triebfedern verbunden oder wohl gar diesen, (den Neigungen) als Bedingung untergeordnet, sondern in seiner

[24] Anmut u. Würde" Cotta 11. 365-66 und K. Vorländer: "Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit." Philosophische Monatshefte. Bd. 30. 1894. S. 246.

[25] Hier ist Schillers Ansicht reichlich düster. Vergl. Prakt. Vern. (Recl.) S. 192.

[26] Cotta, 11. 366 ff. u. Pr. Vern. S. 96.

ganzen Reinigkeit als für sich *zureichende* Triebfeder aufgenommen werden soll."[27]

Der Dichter dagegen verbindet die Neigung mit der Pflicht:

"Wie sehr auch Handlungen aus Neigung und Handlungen aus Pflicht in objektivem Sinne einander entgegenstehen, so ist dies doch in subjektivem Sinne nicht also, und der Mensch *darf* nicht nur, sondern *soll* Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er *soll* seiner Vernunft mit Freuden gehorchen."[28]

An "die Erzieher" ergeht der Tadel:

"Bürger erzieht ihr der sittlichen Welt, wir wollten euch loben,
Stricht ihr sie nicht zugleich aus der empfindenden aus"[29]

insofern sie dieselben lehren, bei der Ausübung der Pflicht die Neigung zu verachten.[30] Schillers Ideal war stets die schöne Harmonie, der versöhnend wirkende Ausgleich zwischen Gegensätzlichem, eine Anschauung, die einerseits die Bestrebung fortsetzt, die er in seiner Jugendphilosophie unter dem Einflusz Shaftesburys verfolgt hatte.[31] Und er glaubt, in seinem Streben nach dem Ausgleich zwischen Pflicht und Neigung, mit dem Rigoristen der Moral einstimmig zu sein, hofft aber,

"dadurch noch zum *Latitudinarier* zu werden, dasz ich die Ansprüche der Sinnlichkeit, die im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung völlig zurückgewiesen sind, im Felde der Erscheinung und bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht noch zu behaupten[32] versuche."

Körner stimmt den gegen Kant gerichteten Ausführungen des Freundes lebhaft zu, ja sie gehen ihm noch nicht weit genug:

[27] Die Religion innerh. d. Grenzen der blosz Vern. Philos. Bib., (Kirchmann) 17.52.

[28] Cotta, 11.364.

[29] Votivtafeln, Reclam. Bd. 402-03 No. 61.

[30] E. Reinertz: "Schillers Gedankendichtung." Ratibor 1894.

[31] Shaftesbury schreibt ganz im Einklang mit Schiller: "Die weltliche Moral gipfelt in der Aufgabe des weltlichen Individuums, alle seine Kräfte zu entfalten, alle Seiten der in ihm liegenden Anlage zur vollen Entwicklung zu bringen und damit sein Leben zu harmonischer Einheit zu gestalten. Alle Gegensätze einer Natur, die egoistischen und die sozialen, die sinnlichen und die geistigen Triebe sollten in dieser harmonischen Lebensgestaltung gleichmäszig ihr Recht haben, und so das Individuum aus seiner natürlichen Anlage heraus zur edlen Persönlichkeit entwickeln." (Kultur der Gegenwart I. 5. S.459).

[32] Anmut und Würde, Cotta 11.363. Die technischen Ausdrücke stammen aus: "Relig. innerh. d. Gr." Philos. Bibl. 17. 21-23, wo es heiszt: "Man nennt gemeiniglich die, welche dieser strengen Denkungsart zugetan sind, Rigoristen, und so kann man ihre Antipoden Latitudinarier nennen."

"Was du über Kants Moralphilosophie sagst, unterschreibe ich mit ganzer Seele. Deine Apologie für Kant ist sinnreich, aber fast glaube ich, dasz du ihm zuviel Ehre antust. Vielleicht fehlte es ihm an Gefühl für die moralische Schönheit; und von der Evidenz seines Moralsystems bin ich noch garnicht völlig überzeugt. Was nötigt uns denn, jede einzelne Handlung zu generalisieren und als Maxime zu betrachten? Ist es nicht eine höhere Vollkommenheit eines denkenden Wesens, sich nach den individuellen Verhältnissen, als nach allgemeinen Regeln, die doch immer nur Behelf des geistigen Unvermögens sind, zu bestimmen."[33]

Doch nicht dem alten Freunde Körner allein, sondern auch Kant selbst gab "Anmut und Würde" Anlasz zu Aeuszerungen. Er antwortete in seiner Abhandlung "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloszen Vernunft"—und diese Antwort ist wichtig, sie ist eine Grenzbestimmung—

"Herr Professor Schiller miszbilligt in seiner mit Meisterhand verfaszten Abhandlung (Thalia 1793. 3. Stück) 'Über Anmut und Würde' in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemütsbestimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigen Prinzipien einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuieren, wenn wir uns nur unter einander verständlich machen können. Ich gestehe gern, dasz ich dem *Pflichtbegriffe*, gerade um seiner Würde willen, keine *Anmut* beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nötigung, womit Anmut in geradem Widerspruche steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flöszt Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstöszt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche *Achtung* des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Falle aber, da dieser in uns selbst liegt, ein *Gefühl des Erhabenen* unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreiszt, als alles Schöne."[34]

Hier tritt Kants Schärfe deutlich zu Tage. Es ist der unerbittliche, preuszisch-friederizianische Pflichtbegriff, der den Musen stolz vorangeht und letzteren keinerlei Einflusz gestattet auf die Pflicht. In den Pausen dürfen sie dienen. Solche Straffheit und Schroffheit kennt freilich keine Zugeständnisse.

Allerdings fährt Kant fort:

"Aber die Tugend, d.i. fest gegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch *wohltätig*, mehr wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der *Grazien*, die aber, wenn von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrerbietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmutigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann

[33] Körner Briefwechsel mit Schiller 3.132.

[34] Philosph. Bibl. (Kirchmann) 17.24 Anmerk.

die moralisch-gerichtete Vernunft die Sinnlichkeit (durch die Einbildungskraft) mit ins Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules *Musaget* vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich ins Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen."[35]

Kant will also, das tritt deutlich zu Tage, "Anmut" nur den wohltätigen Folgen zusprechen, welche die Tugend, "wenn sie überall Eingang fände," in der Welt verbreiten würde. Dies ist ein Zugeständnis, welches Schiller nicht genügen kann, wenn er sich auch in dem Briefe an Kant (den übrigens Cohen: "Ethik" S. 288 ganz zu Unrecht als "Ein Zeugnis *völliger* prinzipieller Uebereinstimmung" auffaszt) für die "nachsichtige Zurechtweisung"[36] dankbar erklärt. Dem Dichterphilosophen ist es nicht blosz um die Folgen zu tun, er will eine prinzipiellere Anerkennung des Gefühls, oder, wie man damals häufiger sagte, der Sinnlichkeit. Diese jedoch läszt Kant nicht zu: "Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget" d.h. nur nach Niederkämpfung der Begierden kann die Ethik von den Grazien begleitet sein; während Schiller von vornherein die Versöhnung anstrebt, die an Stelle der Niederwerfung treten soll. Noch deutlicher tritt die Differenz zu Tage: Nicht "anhängen," darf sich die Grazie, nur "beigesellen," ja selbst, um ihm Eingang zu verschaffen, darf die Anmut nicht mit dem Pflichtbegriff verbunden werden, "das ist der Gesetzgebung zuwider, die eine strenge Forderung ist und für sich geachtet sein will." Daher will Kant denn auch von einer "Mitwirkung der sinnlichen Natur" in der Ethik, wie sie Schiller gewünscht hatte, nichts wissen. Jene müsse, nicht als "mitwirkend," sondern "unter der Despotie des kategorischen Imperativs gezügelt," der "Anarchie der Naturneigungen"[37] Widerstand leisten; die von Schiller geforderte "durchgängige Harmonie" könne allein "durch deren (der Anarchie) Abschaffung" befördert werden. Ueberall blickt Kants übergroszer Eifer für die "Reinerhaltung der Ethik" durch, das ängstliche Sorgen, es könnten die Sinnlichkeit, die Natur, die Neigungen, wenn sie zugelassen, die Reinheit des Pflichtbegriffes, die Eigentümlichkeit des ethischen Sollens beeinträchtigen.

[35] Philos. Bibl. (Kirchmann) 17. 24. Anmerk.

[36] u.

[37] Schiller, Cotta 11.369. Philos. Bibl. 57. S.526.

Deshalb gilt ihm: Erst Pflicht, *dann* Anmut![38] Darum ist die erste Frage, die Kant gleich nach der Ueberschrift "Thalia" sich stellt die: "ob Anmut vor der Würde, oder diese vor jener ratione prius vorhergehen müsse," und er beantwortet dieselbe natürlich in letzterem Sinne, während Schiller beide als gleichberechtigt neben einander stellt. Erst "wenn die Einpfropfung dieses Begriffes (der Pflicht) auf unsere Gesinnung endlich geschehen ist," so "könne es wohl geschehen, dasz wir pflichtmäszige Handlungen mit Lust tun," aber nicht "mit Lust aus Pflicht," was sich widerspricht. Diese Lust ist nur ein "Parergon der Moral." So lange das endliche Wesen physische Bedürfnisse hat, die "den moralischen sich entgegensetzen können," musz "bei allem Zutrauen zu sich selbst" die "imperative Form" des Sittengesetzes, die Schiller ausdrücklich für die "Kinder des Hauses" verworfen hatte, bestehen bleiben.[39] Pflicht und Lebensgenusz sind für Kant unvereinbar; sagt er doch am Schlusse des Kapitels "Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft:"

> "Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenusz zu schaffen; sie hat ihr eigentümliches Gesetz, auch ihr eigentümliches Gericht, und wenn man auch beide noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneimittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst."[40]

Ueber das Verhältnis der Neigung zur Pflicht sind Schiller und Kant nie einig geworden. In das Jahr 1796 fallen die Xenien, und Schiller widmet auch diesem Punkt in seiner und Kants Philosophie ein Doppeldistichon mit seiner Spitze gegen Kant:

GEWISSENSSKRUPEL

"Gerne dien ich den Freunden, doch tu' ich es leider mit Neigung
Und so wurmt es mir oft, dasz ich nicht tugendhaft bin;"

worauf die paradoxe "Entscheidung" im Kantischen Sinne:

DECISUM

"Da ist kein anderer Rat, du muszt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut."[41]

Gegen die "moralischen Schwätzer," die von der straffen Moral des Königsberger Philosophen einige Aeuszerlichkeiten

[38] Vgl. auch Kr. d. pr. Vern. (Recl.) S. 173.

[39] Vorländer S. 557 ff. Die zitierten Stellen sind der "Rel. innerh. der Gr. . . ." entnommen Philos. Bibl. 17. S. 50 ff.

[40] Kr. d. pr. Vern. (Recl.) S. 108.

[41] Reclam, No. 402/03. S. 80. 388.

aufgegriffen haben, und sich fort und fort damit brüsten, ohne selbst wirklich innerlich moralisch zu sein, richtet er die Verse:

"Wie sie mit ihrer reinen Moral uns, die schmutzigen, quälen!
Freilich, der groben Natur dürfen sie garnichts vertraun!
Bis in die Geisterwelt müssen sie fliehn, dem Tier zu entlaufen,
Menschlich können sie selbst auch nicht das menschlichste tun.
Hätten sie kein *Gewissen* und spräche die *Pflicht* nicht so heilig,
Wahrlich, sie plünderten selbst in der Umarmung die Braut."[42]

Schon im vorhergehenden Jahre (1795) hatte sich Schiller über die rigoristische Moral Kants, zumal aber deren unberufene Nachbeter, die sich in ihrem methaphysischen Dünkel über Natur und die gegebene Welt hochmütig hinwegsetzen, in witzigen Versen lustig gemacht;

DER METAPHYSIKER
"Wie tief liegt unter mir die Welt!
Kaum seh' ich noch die Menschlein unten wallen!
Wie trägt mich meine Kunst, die *höchste* unter allen,
So nahe an des Himmels Zelt!"
So ruft von seines Turmes Dache
Der Schieferdecker, so der kleine grosze Mann,
Hans Metaphysikus, in seinem Schreibgemache.
Sag' an, du kleiner groszer Mann,
Der Turm, von dem dein Blick so vornehm niederschauet,
Wovon ist er—*worauf* ist er erbauet?
Wie kamst du selbst hinauf—und seine kahlen Höhn,
Wo zu sind sie dir nütz, als in das Tal zu sehn?"[43]

7. Vernunft und Sinnlichkeit

Das Pflichtbewusztsein wurzelt in der Vernunft. Die Triebe und Neigungen werden genährt von der sinnlichen Natur des Menschen. Im Grunde genommen handelt es sich also hier in dieser Streitfrage um den Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit, und unter diesen Schlagwörtern wird das Problem in den Schriften Schillers noch des öfteren erörtert. Einige markante Stellen seien darum als Quellenbelege noch kurz angeführt und zu den kantischen Ansichten in Parallele gesetzt: Empfindung, Sinnlichkeit ist die erste menschliche Funktion, mögen wir das Individuum als Kind uns ansehen, oder, wie Schiller es mit Vorliebe tut, uns einen prähistorischen Zustand kon-

[42] Votivtafeln, Reclam 402-03 S. 91. 42.
[43] Cotta, I. 440.; Hoffmeister vermutet, jedoch wohl zu unrecht, dasz sich dieses satirische Gedicht auf Fichte beziehe. Vgl. Viehoff, Schillers Gedichte, Stuttgart 1859 II. S.152.

struieren. Hier ist der Mensch ganz Natur.[44] Nun besteht für Kant die Aufgabe des Willens in erster Linie darin, nach Maszgabe des Sittengesetzes sich zu bestimmen mit Ueberwindung der aus der Sinnlichkeit stammenden Antriebe. Für Kant ist das Sinnliche überhaupt, und am Menschen ist alles Auszervernünftige lediglich Materie, die jeder innern Beziehung zum Sittlichen entbehrt; denn auch im organischen stehen für Kant Materie und vernünftige Zweckmäszigkeit nur neben einander. Davon geht Kant überall aus, dasz das Intelligibele, Spontane, Vernünftige einerseits, das Materielle, Mechanische, Sinnliche andrerseits in einem ausschlieszenden Gegensatze zu einander stehen; es sind im ganzen auch hier die beiden kartesianischen Substanzen. Das Sinnliche ist bei Kant nur Mittel,[45] darum fordert er:

> "Die sinnliche Natur musz nicht als mitwirkend, sondern unter der Despotie des kategorischen Imperativs gezügelt, der Anarchie der Naturneigungen Widerstand leisten, deren Abschaffung allein auch ihre durchgängige Harmonie unter einander befördert."[46]

Dieser ganze Dualismus zwischen Ideellem und Materiellem, diese Isolierung des Natürlichen als eines rein Mechanischen ist etwas, was Schiller durchaus widerstrebt. Schiller weisz im Grunde von keiner Materie, sondern nur von der an sich lebendigen Natur. Es will ihm überhaupt nicht in den Sinn, irgend etwas blosz als Mittel zu denken. Die Kantische Vorstellungsart erinnert an die Platonische, die Schillersche an die Aristotelische. Für Schiller ist nirgends bloszer Stoff, sondern überall zugleich Form. Das Organische, das Lebendige ist ihm nicht blosz, wie für Kant, die "vollkommenste Maschine,"[47] nicht blosz zweckmäszig durch Vernunft gefügte und gruppierte Materie, sondern wie alles Aeuszere, Sinnliche, von Anfang an seelenvolle, dem Geist verwandte Natur.[48] Die rigoristische Moral Kants, die schon alle Neigungen verbannte, setzt also einen steten Widerspruch zwischen Vernunft und Sinnlichkeit voraus und ver-

[44] G. Geil "System von Schillers Ethik" Straszburg 1890 S. 21.

[45] Windelband "Geschichte der neueren Philosophie" III. 2.59. Hettner: "Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts. III. 4. 3. 2. S. 22' A. Baumeister: Ueber Schillers Lebensansicht in ihrer Beziehung zur Kantischen." Tübingen 1897 S.19.

[46] Messer, a.a.O. S.240.

[47] Windelband, a.a.O. S.154.

[48] Baumeister, a.a.O. S.19.

leiht ersterer ohne alle Rücksicht die unumschränkte Herrschaft über letztere. "Die Vernunft musz der Sinnlichkeit Gewalt antun," sagt Kant in der "Kritik der Urteilskraft,"[49] und es ist nach ihm die Vernunft" der allein gesetzgebende Faktor" im Menschen. Schiller will, dasz Vernunft und Sinnlichkeit in friedlicher Harmonie zusammenwirken. Die Sinnlichkeit soll beim sittlichen Handeln nicht die Rolle des Unterdrückten, sondern des Mitwirkenden spielen. Sie (die Sinnlichkeit) soll zwar mit den Geboten der Vernunft übereinstimmen:

"Nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen, oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, nein, um sie aufs Innigste mit seinem höheren Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beigesellt. Erst alsdann, wenn sie *aus seiner gesamten Menschheit* als die vereinigte Wirkung beider Prinzipien hervorquillt, *wenn sie ihm zur Natur geworden ist,* ist seine sittliche Denkart geborgen."[50]

Damit es nun zur Harmonie zwischen Sinnlichkeit und Vernunft komme, ist die Sinnlichkeit durch die Vernunft zum Dienste des Vernunftgesetzes zu erziehen. Allerdings wird es hier ohne eine gewisse "Gewalt, ohne Zwang und Kampf nicht" abgehen.[51] Schiller achtet wohl die gebietende Stellung der Vernunft, aber: "Wohl dir, wenn die Vernunft immer im Herzen dir wohnt."[52] Ist dies aber erst erreicht, dann ist der Mensch auch dahin gelangt, dasz er der Stimme der Sinnlichkeit trauen darf, ohne stets gezwungen zu sein, alles vor dem Grundsatz der Moral entscheiden zu müssen, und er kann sich dieser Stimme anvertrauen, ohne Furcht, miszleitet zu werden. Dort freilich, wo beide Kräfte: Vernunft und Sinnlichkeit, noch nicht harmonisch ausgebildet sind, und wo im praktischen Leben die Sinnlichkeit versucht sein könnte, sich über die Vernunft zu setzen, steht letzterer das Recht der Gesetzgebung zu, dem sich die Sinne zu unterwerfen haben, und so sagt Schiller:

"Kannst du nicht *schön* empfinden, dir bleibt doch *vernünftig* zu wollen,
Und als ein *Geist* zu tun, was Du als *Mensch* nicht vermagst."[53]

[49] Rosenkranz: "Kants sämtliche Werke" IV. S. 128.

[50] Schiller, Cotta 11.364.

[51] Ebda. S. 381.

[52] Ebda. I. 419.

[53] Xenien, Recl. No. 402-03. S. 86.8.

Hier nähert sich Schiller wieder sehr Kantischen Ansichten.

8. *Das radikale Böse*

Ein prinzipieller Unterschied in der Stellungnahme beider Philosophen zu dieser Frage, die ja das eigentliche Grundproblem der Ethik ist und bleibt, läszt sich hier kaum noch feststellen. Es handelt sich um die Frage, ob die vernünftige Natur des Menschen stark genug ist, dauernd über die sinnliche Natur zu triumphieren. Kant rechnet mehr mit den tatsächlich gegebenen Verhältnissen; für ihn ist die Dominanz der Triebrichtung ein unbezweifelbares Faktum, das sich nie ausschalten läszt, solange der Mensch seine menschliche Natur behält. Daraus erklärt sich die Härte, mit der er sein Sittengesetz formuliert. Schiller als Künstler und Idealist glaubt, vor allem auf eine Ueberbrückung des Kontrastes zwischen Stoff- und Formtrieb hinarbeiten zu müssen. Eine Entscheidung letzter Hand über die Möglichkeit eines solchen Ausgleiches läszt sich nur dann geben, wenn die Streitfrage endgültig entschieden ist, ob die Grundrichtung der menschlichen Natur mehr dem Bösen oder dem Guten zustrebt. Wenn bei Kant der Begriff des radikalen Bösen so häufig wiederkehrt, so scheint er sich im pessimistischen Sinne entschieden, Schiller dagegen, in seiner idealistischen Lebensauffassung, mehr die optimistische Auffassung geteilt zu haben. Im ersten Kapitel seiner Abhandlung: "Die Religion innerhalb der Grenzen der bloszen Vernunft" spricht Kant: "von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem Guten; oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur."[54] Er kommt zu dem Ergebnis: "Eine gewisse ursprüngliche Anlage zum Guten (S. 27) ist wohl nicht zu leugnen, aber ebenso sicher liegt auch 'ein Hang zum Bösen in der menschlichen Natur' (S. 30)." Ja, Kant geht so weit zu behaupten: "Der Mensch ist von Natur böse" (S. 35), und er sucht in breiten Ausführungen diesen Satz zu beweisen und zu verteidigen und forscht in weiteren Darlegungen nach dem "Ursprung des Bösen in der menschlichen Natur" (S. 43). Schiller nennt in einer Anmerkung zu "Anmut und Würde" dies "das Glaubensbekenntnis Kants,"[55] und er berichtet darüber unter dem 28. Februar 1793 an Körner:

[54] Für dies und die nächstfolgenden Zitate siehe Philos. Bibl. (Kirchmann) Bd. 17. S.19. 27. 30. 35. 43.

[55] Schiller, Cotta, 11. 367.

"Es ist einer seiner ersten Grundsätze darin empörend für mein und wahrscheinlich auch dein Gefühl. Er (Kant) behauptet nämlich eine Propension des menschlichen Herzens zum Bösen, das er das radikale Böse nennt, und das mit den Neigungen der Sinnlichkeit ganz und garnicht verwechselt werden darf. Er setzt es über die Sinnlichkeit hinaus in die *Person* des Menschen als den Sitz der Freiheit."[56]

Und Körner antwortet am 4. März 1793:

"Die Nachricht von dem neuen Kantschen Werke war mir sehr interessant . . . Mit seinem radikalen Bösen werde ich mich übrigens schwerlich aussöhnen. Ich kenne keinen Satz der Dogmatik—selbst die Ewigkeit der Höllenstrafen nicht ausgenommen—der mir so verhaszt wäre."[57]

Und als Goethe in seinem Briefe an Schiller vom 31. Juli 1799, anläszlich der Besprechung von Miltons "Paradise Lost," auch das Thema "vom freien Willen" und Kants "radikalem Bösen" anschnitt,[58] antwortete Schiller am 2. August 1799:

"Ich erinnere mich nicht mehr, wie Milton sich bei der Materie vom freien Willen heraushilft, aber Kants Entwickelung ist mir gar zu mönchisch, ich habe nie damit versöhnt werden können. Sein ganzer Entscheidungsgrund beruht darauf, dasz der Mensch einen *positiven Antrieb* zum Guten, sowie zum sinnlichen Wohlsein habe; er brauche also auch, wenn er das Böse wählt, einen *positiven inneren Grund* zum Bösen, weil das Positive nicht durch etwas blosz Negatives aufgehoben werden könne. Hier sind aber zwei unendlich heterogene Dinge, der Trieb zum Guten und der Trieb zum sinnlichen Wohle völlig als gleiche Potenzen und Quantitäten behandelt, weil die freie Persönlichkeit ganz gleich *gegen* und *zwischen* beide Teile gestellt wird. Gottlob, dasz wir nicht berufen sind, das Menschengeschlecht über diese Frage zu beruhigen, und immer im Reiche der Erscheinung bleiben dürfen. Uebrigens sind diese dunklen Stellen in der Natur des Menschen für den Dichter, und den tragischen insbesondere, nicht leer und noch weniger für den Redner; und in der Darstellung der Leidenschaften machen sie kein kleines Moment aus."[59]

II

Ethische Begriffsbestimmungen, die auf der Stellungnahme zum Pflicht- und Neigungsproblem beruhen.

Die gegensätzliche Stellungnahme unserer beiden Philosophen zu dem ethischen Hauptproblem muszte naturgemäsz auch zu

[56] Schiller, Cotta 11. 376. Briefwechsel[2] zwischen Schiller und Körner 3. 76.

[57] Ebda 3. 84.

[58] Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe 1794-1805 Stuttgart 1829 Bd. 5. S. 130/31.

[59] Jonas, Schillerbriefe 6. 63.

einer Verschiedenheit ihrer Ansichten über andere ethische Fragen Anlasz geben. Die Voraussetzungen, auf deren Grundlage sie ihre diesbezüglichen Herleitungen gründeten, waren eben verschieden. Kein Wunder also, wenn auch die Ergebnisse ihrer Beweisführung nicht übereinstimmten. Es bleibt uns also noch die Aufgabe, kurz darüber zu berichten, in wieweit Kant und Schiller in andern ethischen Begriffsbestimmungen, als denen der Pflicht und Neigung, von einander abweichen. Dann können wir dazu übergehen, die selbständigen Schritte Schillers im Reiche des Denkens zu erörtern, seine Ausführungen darüber, wie eine Ueberbrückung der Kluft zwischen Pflicht und Neigung am besten durchgeführt werden könne.

9. *Liebe*

Hatte Kant besondern Nachdruck auf den Nachweis gelegt' dasz der Hang zum Bösen in der ursprünglichen Konstitution der menschlichen Natur liege, ihr angeboren sei, sah er in dem Kampfe der siegenden Vernünftigkeit gegen die Sinnlichkeit die ganze Aufgabe des Menschen, und wuszte er am Menschen nichts Erhabeneres als die Tugend, d.i. jenen Kampf, basiert auf die Achtung vor dem Vernunftgesetz, so ist auch Schillers Idealmensch zu jedem Opfer zeitlichen Glückes fähig, aber er opfert nicht aus bloszer Achtung, sondern aus Liebe.[60] Sie kommt bei Schiller immer und immer wieder vor und erscheint in einem gleichen Gegensatz zur Selbstsucht, wie bei Kant die Vernunft zur Sinnlichkeit. Diese Liebe hat, von Schillers eigenen psychologischen Voraussetzungen abgesehen, nichts gemein mit dem Gefühl, auch nichts mit der Sinnlichkeit: "Sie ist vielmehr Eigenschaft und Tätigkeit des selbstbewuszten Wollens, jene uneigennützige Selbstaufopferung, welche für Schiller nicht blosz ein Ideal ist, sondern Wirklichkeit, an die er glaubt."

Schiller denkt sich die reine Liebe als eine solche, die in keiner Weise auf einen jenseitigen Lohn Bezug nimmt[61] (Rousseau, Shaftesbury). "Rücksicht auf eine belohnende Zukunft schlieszt die Liebe aus."[62] Ferner sagt Schiller ausdrücklich: "Ich bekenne es freimütig, ich glaube an die Wirklichkeit einer uneigennützigen

[60] Sommer "Ueber die Beziehungen der Ansicht Schillers vom Wesen und der geistigen Bedeutung der Kunst zur Kantischen Philosophie" Halle 1869. S. 8.

[61] Minor, "Schiller, sein Leben und seine Werke I. S. 1.

[62] Schiller, Cotta 10. 293.

Liebe. Ich bin verloren, wenn sie nicht ist; ich gebe die Gottheit auf, die Unsterblichkeit und die Tugend. Ich habe keinen Beweis für diese Hoffnung mehr übrig, wenn ich aufhöre, an die Liebe zu glauben."[63]

Nur die Liebe kann den Menschen harmonisch und glücklich machen:

> "Weisheit tötet oft die Glut,
> Unsrer schönsten Triebe;
> Tugend kämpft mit heiszem Blut,
> Glücklich macht nur Liebe. (Hochzeitslied)

> "Zwar ist es schon Veredlung einer menschlichen Seele, den gegenwärtigen Vorteil dem ewigen aufzuopfern—es ist die edelste Stufe des Egoismus—aber Egoismus und Liebe scheiden die Menschheit in zwei höchst unähnliche Geschlechter, deren Grenzen nie in einander flieszen."[64]

Es musz auch hier zum Ausgleich, zur "Harmonie" kommen, jeder Mensch musz dahin gelangen, dasz er seine Pflicht nicht aus Furcht oder in der Hoffnung auf Belohnung tut, sondern mit Bewusztsein, aus Liebe zu ihr; erst dann wird man von ihm sagen können:

> "Der entjochte Mensch jetzt seine Pflichten denkt,
> Die Fessel *liebet*, die ihn lenkt."

Auch Kant hat sich über die Liebe ausgesprochen und zwar in seinem ethischen Hauptwerk, in der "Kritik der praktischen Vernunft" (S. 100). Höher als die "Liebe" steht ihm aber die echte moralische "Maxime." Das Gebot: "Liebe Gott über alles und deinen Nächsten wie dich selbst" ist ihm zwar der Kern aller Gesetz, doch darf die in ihm geforderte Liebe keine pathologische oder Neigungsliebe sein, sondern "blosz" die praktische Liebe, d.h. wir sollen darnach streben,

> "die Gebote Gottes *gern* zu tun, die Pflichten gegen den Nächsten *gern* auszuüben. Aber könnte ein vernünftiges Geschöpf jemals dahin kommen, alle moralischen Gesetze völlig gern zu tun, so würde das soviel bedeuten, als es fände sich in ihm auch nicht einmal die Möglichkeit einer Begierde, die es zur Abweichung von ihm reizte, . . . die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit" wäre erreicht.

Doch ist ein solches "Ideal der Heiligkeit" einem Geschöpfe schier unerreichbar, da es "in Ansehung dessen, was es zur gänz-

[63] Ebda. 10. 292.
[64] Cotta 10. 293.

lichen Zufriedenheit mit seinem Zustande fordert," nie gänzlich von Begierden und Neigungen frei ist. So kann sich das Sittengesetz nicht auf Liebe, "die keine innere Weigerung des Willens gegen das Gesetz besorgt," gründen; wohl aber sollen wir sie uns "zum beständigen, obgleich unerreichbaren Ziele" unseres Strebens machen; denn "durch die mehrere Leichtigkeit, ihm Genüge zu tun, wird sich die ehrfurchtsvolle Scheu in Zuneigung und Achtung, in Liebe verwandeln." Hier sind also in gewissem Sinne Harmonie und Liebe anerkannt, aber es ist nicht die Harmonie von Vernunft und Sinnlichkeit, sondern die Abschaffung aller Sinnlichkeit in einem sozusagen sündlosen Wesen; also nicht sittliche Schönheit, sondern sittliche Heiligkeit. Alles andere ist moralische Schwärmerei, Steigerung des Eigendünkels, und es folgen gerade in diesem Zusammenhange einige der rigoristischten Stellen der ganzen "Kritik der praktischen Vernunft," gegen die dann Schiller zu Felde zog; Stellen, die sich besonders gegen "alle Herzensaufwallungen," gegen das Preisen edler, erhabener und groszmütiger Handlungen als eine "windige, überfliegende phantastische Denkungsart" wenden.[65]

10. *Lust*

Hier zunächst ein kurzes Wort über zwei Momente der Ethik, die schon im Vorhergehenden mehrfach berührt werden muszten: Lust und Glückseligkeit. Während Kant, wie schon aus den vorherigen Ausführungen erhellt, nachdrücklich das Gefühl,[66] auch in seinen zartesten, edelsten Gestalten, als Bestimmungsgrund zurückweist und streng genommen keinerlei sittliche Lust gelten lassen will,[67] faszt Schiller die reine Lust, ein reines Vergnügen gerade als höchste Blüte sittlichen Lebens auf. Das beweisen seine Ausführungen am Schlusse des Abschnittes über "Aufopferung,"[68] wo er spricht von einer Lust ohnegleichen, welche der Selbstlosigkeit zu teil werde; oder aus dem Aufsatz: "Ueber die tragische Kunst" das Wort von der "Lust," "welche aus unserer moralischen Natur hervorquelle;"

[65] Die Zitate entstammen dem III. Hauptstück der "Kr. d. pr. Vern." (Recl.) S. 100 ff. Benutzt wurde auch Vorländer, a.a.O. S. 556.

[66] Ebda. Pr. Vern. S. 183.

[67] Vgl. Einleitung zur "Metaphysik der Sitten" (Berliner Akademieausgabe), wo Kant unterscheidet zwischen der contemplativen (untätigen) und der praktischen, für die Ethik wichtigen Lust.

[68] X. 294.

oder in der Abhandlung "Ueber das Erhabene" die Bemerkung über das "Frohsein, das bis zum Entzücken steigen kann, und ob es gleich nicht eigentlich Lust ist, von feinen Seelen aller Lust doch weit vorgezogen wird."[70] Allerdings spricht auch Kant von einem "Trost" im Gefolge der "Achtung erweckenden Idee der Persönlichkeit, welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach) vor Augen stellt,"[71] bemerkt aber ausdrücklich: "Dieser Trost ist nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Teil derselben."[72] Allein in der Sache kommt dieser "Trost" der Schillerschen moralischen Lust ziemlich gleich, wobei freilich einzuräumen ist, dasz systematisch betrachtet, diese geistige Lust bei Kant lediglich als äuszere Zutat, als Anhängsel erscheint, während sie bei Schiller, jedenfalls in der "Theosophie," die Spitze der Darstellung, das Ziel des Strebens bildet und auch später nie völlig verschwindet, und es hat Schiller trotz aller Belehrung durch Kant, die geistige Lust, wenn auch nicht als Triebfeder des Handelns, so doch als integrierendes Moment sittlichen Lebens selbst immerfort festgehalten.[73]

11. *Glückseligkeit*

Anstöszig war für Kant die Auffassung der Ethik als Glückseligkeitslehre. Und im Lehrsatz IV der "Kritik der praktischen Vernunft," wo es heiszt, "das gerade Widerspiel des Prinzips der Sittlichkeit ist: wenn das der *eigenen* Glückseligkeit zum Bestimmungsgrund des Willens gemacht wird,"[74] weist Kant besonders daraufhin, dasz die Glückseligkeitslehre und die Sittenlehre "pünktlich, ja peinlich" zu scheiden seien.[75] Schon in der "Kritik der reinen Vernunft" sprach er ausdrücklich aus, dasz "das System der sich selbst lohnenden Moralität" eine in der Erfahrung nicht realisierbare Idee sei, und dasz es nur unter einem weisen Urheber und Regenten und nur in einer intelligibilen Welt möglich sei, dasz die Glückseligkeit der Moralität entspreche.[76] So werden auf den Gedanken, dasz der Moralität als der Würdigkeit, glück-

[69] Cotta 11. 452.
[70] Schiller, Cotta 12. 300.
[71] u.
[72] Kr. d. pr. Vern. (Recl.) 106. 107.
[73] Baumeister a.a.O. S. 10.
[74] u.
[75] Kr. d. pr. Vern., S. 42 u. 112.
[76] Kr. d. reinen Vern. (Recl.) S. 613.

selig zu sein, auch die Glückseligkeit, wenn nicht hier so in einem Jenseits zu teil werden müsse, die Postulate von Gott und Unsterblichkeit aufgebaut. Dieselbe Lehre von den Postulaten treffen wir dann in der "Kritik der praktischen Vernunft" wieder an (S. 143). Hier wird ausdrücklich hervorgehoben, dasz die Zufriedenheit mit seiner Person, welche die Moralität dem Handelnden verleihe, *nicht* Glückseligkeit heiszen kann.[77] Würde die Ethik als Glückseligkeitslehre aufgefaszt, dann würde die Bestimmung des Sittlichen und dessen Wert abhängig gemacht von etwas, das es nicht selbst ist. Das Ethische würde als bloszes Mittel für irgend einen Zweck anzusehen sein und noch dazu für einen solchen, bei dessen näherer Bestimmung sich nur höchstens schwankende Begriffe darbieten. Dieser mit der Aufstellung der Postulate vollzogene "Schritt zur Religion"[78] ist, nach Vorländer,[79] ein bedenklicher Schritt, abseits von der sonst so streng eingehaltenen Bahn der reinen Ethik d.h., der transzendentalen (rigoristischen) Methode. In seiner Bekämpfung der Glückseligkeitslehre, die sich besonders auch durch die "Grundlegung" vom Anfang bis zum Ende wie ein roter Faden hinzieht, macht Kant zunächst geltend, dasz zur Erlangung der Glückseligkeit der Wille eines vernünftigen Wesens nicht notwendig sei, sondern dasz dieser Zweck viel sicherer durch Instinkt hätte erreicht werden können; also könne der Wert des vernünftigen Wollens unmöglich in der Erreichung eines Zweckes bestehen, für welchen es nicht einmal das tauglichste Mittel sei.[80] An einzelnen sittlichen Ideen zeigt Kant alsdann die Verkehrtheit des Eudämonismus und weist nach, dasz nach diesem Prinzip nicht allgemeine Uebereinstimmung sondern der ärgste Widerstreit sich ergeben würde, da jeder ein andres Objekt der Neigung zu Grunde lege, und bald diese bald jene Neigung überwiege,[81] ferner, dasz nach demselben Prinzip der Begriff des Verbrechens eigentlich der sein müsse, seiner eigenen Glückseligkeit Abbruch zu tun, wonach also eine Handlung erst dadurch, dasz man sich eine Strafe zuziehe, zum Verbrechen werde.[82] Der Begriff der Pflicht könne im Eudämonis-

[77] Messer, a.a.O. S. 26.
[78] Kr. d. pr. Vern. (Recl.) S. 155.
[79] a.a.O. S. 392.
[80] Hartenstein, a. Bd. 4. S. 19.
[81] Ebda. S. 127.
[82] Hartenstein, a. Bd. 4. S. 140;

mus keinen Platz haben, da es töricht sei, das zu gebieten, wonach jeder von selbst strebe.[83] Trotz dieser Tatsachen sucht Vorländer zu beweisen,[84] dasz Kant fort und fort Glück und Glückseligkeit gefordert habe. An diesen Ausführungen entspricht das der Tatsache, dasz Kant allerdings darauf hinweist, dasz die Moral wohl die Glückseligkeit gestatte, doch darf diese nicht die Oberhand gewinnen. Heiszt es doch: "Die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf keine Rücksicht nehmen.[85] Und in der Abhandlung: "Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (Teil I.) antwortet er "Herrn Prof. Garve" auf dessen Einwürfe gegen seine Glückseligkeitslehre:

"Ich (Kant) hatte nicht verabsäumt anzumerken, dasz dem Menschen nicht angesonnen werde, er solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zweck, der Glückseligkeit, *entsagen*; denn das kann er nicht, so wie kein endliches, vernünftiges Wesen überhaupt; sondern es müsse, wenn das Gebot der Pflicht eintritt, gänzlich von dieser Rücksicht *abstrahieren*; er müsse sie durchaus nicht zur *Bedingung* der Befolgung des ihm durch die Vernunft vorgeschriebenen Gesetzes machen; ja sogar, soviel ihm möglich ist, sich bewuszt zu werden suchen, dasz sich keine von jener hergeleitete *Triebfeder* in die Pflichtbestimmung unbemerkt mit einmische."[86]

Schiller nennt *den* Zustand des menschlichen Gemütes Glückseligkeit, wo alle sinnlichen Triebfedern des Willens mit dem Gebote der Vernunft in Einklang stehen. Glückselig nämlich sei der, welcher, um zu genieszen, nicht nötig habe zu entbehren. In diesem Zustande sei es, wo die gesetzmäszigen und geordneten Neigungen des Menschen das Gebot der Vernunft antizipieren, und keine Versuchung zum Bruch des Gesetzes das Gesetz bei ihm in Erinnerung bringe. Wir sehen, dasz auch hier als Grundakkord die Mahnung zur Harmonie erklingt, die Forderung, dasz die Menscheit zur "Vollstimmigkeit" hinstreben müsse, wo beide Naturen "eine innige Uebereinstimmung" geschlossen.[87] Auch auf ethischem Nachbargebiet, in der *Rechtslehre*, will Kant

[83] Loewe, a.a.O. S. 10.

[84] a.a.O. S. 393 ff.

[85] Kr. d. pr. Vern. (Recl.) S. 113.

[86] Hartenstein. Bd. 6. S. 309/310.

[87] Schiller Werke, IX, 279 f. K. Tomaschek: "Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft." Wien 1862. S. 237.

das Gefühl vollständig ausgeschlossen wissen, denn "das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, der mit den "Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre nichts zu schaffen" haben darf. Hier gilt "der zwar etwas renommistisch klingende, sprichwörtlich in Umlauf gekommene, aber wahre Satz: 'Fiat justitia pereat mundus,' das heiszt zu deutsch: 'Es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesamt darüber zu Grunde gehen.' " Dies ist für den strengen Philosophen von Königsberg "ein wackerer, alle durch Arglist oder Gewalt vorgezeichneten, krummen Wege abschneidender Rechtsgrundsatz" (Zum ewigen Frieden).[88] Das Prinzip der eigenen Glückseligkeit ist, nach Kant, dem der Sittlichkeit diametral entgegengesetzt. Wenn dieses lautet: "Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst,"[89] so würde jenes lauten: "Liebe dich selbst über alles, Gott aber und deinen Nächsten um dein selbst willen."[90] Wie nun aber für Kant die "oberste Bedingung" der Glückseligkeit die Glückwürdigkeit ist, so gilt ihm als "alleiniger Bestimmungsgrund" des moralischen Handelns das Sittengesetz.

12. *Sittlichkeit*

Sittlich ist für Kant nie eine Handlung, welche teilweise oder ganz aus sinnlicher Triebfeder stammt, sie mag legal oder illegal sein. Sittlich ist nur, was ohne Berücksichtigung der sinnlichen Motive aus Achtung vor dem Sittengesetz geschieht.[91] Das Sittengesetz gilt ihm als oberste Norm. Und wenn auch der Königsberger Philosoph fort und fort auf die reine Pflicht als "einzig dauernde Triebfeder des sittlichen Handelns" hinweist, und wenn er auch mit besonderem Nachdruck hervorhebt, dasz alle moralische Bildung mit der Umwandlung der Denkungsart und der Gründung eines Charakters anfangen müsse,[92] dann erweist er sich doch in der Art der Aneignung des Sittlichen weit duldsamer. Diese "Aneignung" hat die "Erziehung" zu besorgen, denn der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung; "er ist nichts, als was Erziehung aus ihm macht."[93] Kant scheint, wie folgende Stelle aus der "Kritik der Urteilskraft" dartut, unter

[88] Philos. Bibl. (Kirchmann) 37. 195 f.
[89] Kr. d. pr. Vern. (Recl.) S. 100/01.
[90] Kr. d. pr. Vern. S. 101 Anmerk.
[91] Baumeister, a.a.O. S. 8.
[92] Religion innerh. der . . . Philos. Bibl. 17. S. 50 ff.
[93] Pädogogik S. W. IX. 372; Vorländer 389.

dem Gefühl, welches durch das Sittengesetz erweckt wird, nur das Erhabene verstanden, die schöne Sittlichkeit dagegen geradezu ausgeschlossen zu haben:

"Da diese Macht (sc. des Sittengesetzes) sich eigentlich nur durch Aufopferung ästhetisch kenntlich macht, (welches eine Beraubung, obgleich zum Behufe der innern Freiheit, ist, dagegen eine unergründliche Tiefe dieses übersinnlichen Vermögens, mit ihren ins Unabsehliche sich erstreckenden Folgen in uns aufdeckt), so ist das Wohlgefallen von der ästhetischen Seite (in Beziehung auf Sinnlichkeit) negativ, d. i. wider dieses Interesse, von der intellektuellen aber betrachtet positiv und mit einem Interesse verbunden. Hieraus folgt: dasz das Intellektuelle an sich selbst Zweckmäszige, das Moralisch-Gute, ästhetisch beurteilt, nicht sowohl schön, als vielmehr erhaben vorgestellt werden müsse, sodasz es mehr das Gefühl der Achtung, welches den Reiz verschmäht, als der Liebe und vertraulichen Zuneigung erwecke; weil die menschliche Natur nicht so von selbst, sondern nur durch Gewalt, die die Vernunft der Sinnlichkeit antut, zu jenem Guten zusammenstimmt."[94]

Zu einer prinzipiellen Anerkennung der Sinnlichkeit innerhalb der Ethik, zu einer systematischen Verbindung des reinen Willens mit dem Gefühl schöner Sittlichkeit gelangt Kant nicht.[95] Ja es begegnet nirgends der Ausdruck "sittliche Schönheit" oder "Sittlich schön" bei Kant in der kritischen Periode.[96]

Wie stellen sich nun Schillers Ausführungen über die Sittlichkeit und seine Definitionen von ihr dar? Schiller sagt in seiner Abhandlung "Ueber Anmut und Würde," dasz "der Anteil der Neigung an einer freien Handlung für die reine Pflichtmäszigkeit dieser Handlung nichts beweist."[97] Sittlich ist diejenige Handlung, und nur sie ist es, die ich vollbringe aus Achtung vor dem Sittengesetz. Aber dem Menschen, dem vernünftigsinnlichen Wesen, kommt es nicht blosz zu, solche vernünftige Handlungen auszuführen, oder zu beabsichtigen, sondern zur "Tugend" sich zu erheben. Tugend aber ist "nichts anderes als eine Neigung zur Pflicht." Unter "Neigung zur Pflicht" versteht Schiller dies, dasz die "sittliche Denkart" dem Menschen "zur Natur geworden ist." Oder genauer: am sittlichen Handeln soll nicht blosz seine "Geisternatur," sondern auch seine Sinnlichkeit beteiligt sein. Die Sinnlichkeit aber soll so erzogen

[94] Kr. d. Urteilskraft S. 129; Vorländer, a.a.O. S. 550.

[95] u.

[96] Vorländer, a.a.O.S. 555/56. 553.

[97] Schiller Cotta, 11. 364; Zu Vorländers Angaben (Anmerk. 2. 3.) siehe Urteilskraft (Recl.) S. 129.

werden, dasz sie von sich aus ohne Zwang, mit den sittlichen Zwecken sachlich übereinstimme. Dies ist ihm nun gleichbedeutend damit, dasz der Mensch nicht nur vereinzeltes Gutes hervorbringe, sondern dauernd selbst gut sei. Hier sind offenbar zwei verschiedene Einwände gegen Kant von Schiller zusammengeworfen worden. 1. Schiller setzt an der Kantischen Darstellung aus, dasz hier nur von "Tugenden," nicht von "der Tugend" (hierüber wird weiter unten noch gehandelt werden), die Rede sei, nur von einzelnen sittlichen Handlungen oder Willensregungen, nicht von einem sittlichen Zustand, einer sittlichen Verfassung; 2. rügt Schiller an Kant, dasz dieser den Triumph des göttlichen Teils des Menschen auf die Unterdrückung des sinnlichen gründe, dasz er nur darauf halte, dasz die sinnliche Seite am Menschen von dem sittlichen Willen bezwungen, nicht dasz sie gewonnen werde, dasz Kant hier—so meint es Schiller—nur Dressur, nicht Erziehung gelten lasse. Diese beiden wohl zu unterscheidenden Momente hält Schiller nicht aus einander. Sie erscheinen bei ihm verbunden, in der *einen* Forderung der "Neigung zur Pflicht." Mit Recht verlangt er, dasz im Menschen nicht blosz dieser oder jener sittlich geartete Entschlusz, oder diese und jene sittliche Tat zu stande komme, sondern eine "sittliche Denkart" (wie an die Stelle des Glücks die Glückseligkeit, so habe an die Stelle der Sitten die Sittlichkeit zu treten,[98] so dasz die einzelnen sittlichen Akte nicht mehr blosz als solche je für sich existieren, sondern zusammenhängende Aeuszerungen jener sittlichen Denkart seien. Hier handelt es sich freilich um eine Neigung, aber nicht darum, dasz der sinnliche Faktor, eine Neigung, einen Hang zum Sittlichen gewinne, sondern um eine Neigung des Willens selbst, des geistigen Begehrungsvermögens zum Sittengesetze, darum, dasz dieser Wille eine stetige, feste Richtung auf das geistige Gesetz gewinne und behalte. Also in Frage kommt hier nicht eine bestimmte Beschaffenheit, ein bestimmter Zustand des letzteren selbst. Von Zuständen kann nun freilich nur dort geredet werden, wo man nicht blosz Erscheinungen, sondern auch Wesenheiten im Auge hat, nicht blosz Tätigkeiten, sondern auch irgend wie tätige Substanzen. Kant will jedenfalls theoretisch von Wesenheiten oder Substanzen als wirklichen nichts wissen. Soll nicht mehr blosz von einzelnen

[98] Tomaschek, a.a.O.S. 239.

sittlichen Tätigkeiten, sondern von einem *sittlichen Habitus* gesprochen werden, so musz auch hier eine Wesenheit anerkannt werden, welcher dieser Zustand zukommt, ein Wille, ein Bewusztsein nicht blosz im Sinne des Nominalismus, für welchen die Seele blosz ein Name, ein regulativer Begriff ist, mittels dessen wir die verschiedenen psychologischen Erscheinungen ordnen, gruppieren, eben subjektiv verbinden. Kant ist in solcher Weise Nominalist: "Die Schluszfolge ist," heiszt es in den "Paralogismen der reinen Vernunft," "dasz wir auf keine Art, welche es auch sei, von der Beschaffenheit unserer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgesonderten Existenz überhaupt betrifft, irgend etwas erkennen können."[99] Und doch will auch er nicht nur einzelne sittliche Entschlüsse, sondern, was Schiller vielleicht nicht hinreichend hervorhebt, eine sittliche Gesinnung. Vorländer stellt in der schon oft zitierten Abhandlung,[100] allerdings ohne auf obigen Unterschied hinzuweisen, verschiedene Sätze aus Kant zusammen, in welchen eine Beziehung zu der Schillerschen Forderung des Sittlich—Schönen, der Neigung zur Pflicht, des Dauernden in der Sittlichkeit hervortritt. So wird dort hingewiesen auf den von Kant geltend gemachten Begriff des "Edlen," den der "Affektlosigkeit eines seinen unwandelbaren Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemütes." In der Erwiderung auf die Einwände Schillers gegen seinen Rigorismus spricht Kant ausdrücklich von der "Tugend" als der festgegründeten Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen." Aber wird hier nicht die von Kant gezogene Linie psychologischer Voraussetzungslosigkeit, wie er sie in der oben angeführten Stelle vorträgt, überschritten? Kant darf höchstens reden von einem Gesetz, dessen sich das Subjekt hier und dort bewuszt wird, von diesem und jenem sittlichen Akt, den das Subjekt mit Bewusztsein und Willen hervorbringt, aber nicht von einem Zustand, der ohne eine seelische Wesenheit nicht vorgestellt werden kann. "Gesinnung" im Unterschiede von Entschlusz ist aber nichts anderes als ein bestimmter Zustand der Willensseite des Selbstbewusztseins. Gesinnung ist denkbar nur unter Voraussetzung eines psychologischen Substrates. Somit scheint die Forderung einer sittlichen Gesinnung auszerhalb des Kantischen Kritizismus zu liegen. Nicht dasselbe gilt von dem Schillerschen Vorstellen, das bei aller Einsicht in das Subjektive

[99] Kr. d. r. Vern. S. 337.
[100] S. 533 ff.

der Geistestätigkeit doch entschieden zum Objekt vorzudringen strebt. Wille und Bewusztsein bedeuten für Schiller im Ernst keine bloszen subjektiven Prinzipien: "Der Mensch ist das Wesen, welches will"; "Der Wille ist der Geschlechtscharakter des Menschen."[101] Hierin ist die Voraussetzung für die Vorstellung eines moralischen Zustandes, einer sittlichen Gesinnung enthalten. Von Sittlichkeit will Schiller, rechtverstanden, nur da reden, wo eine solche dauernd an das Sittengesetz frei sich haltende Denkart vorhanden ist. Sittlich ist der einzelne Entschlusz, die einzelne Tat nur, sofern sie aus jener Denkart flieszt, die in ihnen liegt. Demnach ist sittliches Handeln im weiteren Sinne wohl Entschlusz und Tat, welche der sittlichen Gesinnung entspringen; sittliches Handeln im engeren Sinne und wesentlich ist aber der Selbstaufbau der sittlichen Persönlichkeit. Einen frühen Anklang an diesen aus Schillers Forderung in "Anmut und Würde" sich ergebenden Gedanken haben wir in §10 der "Philosophie der Physiologie," wo es u.a. heiszt:

"Die Freiheit liegt also nicht darin, dasz ich das wähle, was mein Verstand für das Beste erkannt hat (dann dasz ist ein ewig Gesetz), sondern dasz ich das wähle, was meinen Verstand zum besten bestimmen kann."[102]

Das Prädikat "sittlich" wenden Kant und Schiller da an, wo ohne Beimischung eines sinnlichen Faktors eine Beziehung auf das Sittengesetz, Achtung vor dem Sittengesetz gegeben ist. Achtung vor dem Sittengesetz kann nach Kant zukommen: Entschlüssen oder Handlungen; nach Schiller: der wollenden oder handelnden Persönlichkeit. Daher verlangt jener sittliche Taten, dieser sittliche Denkart. Warum bleibt Kant im Grunde bei den Taten stehen?[103]

"Weil es für ihn kein Ding an sich als bekannt, keine Psychologie, kein Ich gibt, sondern nur eine, die Bewusztseinsakte begleitende, transzendentale Apperzeption." Warum schreitet Schiller weiter fort zur Denkart? Weil er ein echter Jünger der Transzendentalphilosophie ist, weil es für ihn eine Psychologie, ein Ich gibt. Aber nun darf nicht behauptet werden, was Schiller im Unterschied von Kant biete, sei nur eine psychologische Ausführung darüber, wie das auch von ihm Kantisch gedachte Sitt-

[101] Schiller, Cotta 10. 214.

[102] Schiller, Histor. krit. Ausgabe I. S. 91.

[103] Vgl. aber Kr. d. pr. Vern. (Recl.) S. 191.

liche zustande komme, sondern es stellt die richtig gedeutete Schillersche im Vergleich zur Kantischen eine andere, tiefere organische Auffassung des Sittlichen dar, welche allerdings möglich wird erst auf Grund der bestimmten, von Schiller geteilten psychologischen Voraussetzung. Mit diesem das Sittliche selbst bereichernden Begriff ist nun bei Schiller in der Forderung der Neigung eine Position verbunden, welche allerdings nur die Darstellung des Sittengesetzes, seine Durchführung im Leben, eine umfassendere Anwendung desselben betrifft, die Aufstellung, dasz das sittliche Handeln das gemeinsame Produkt der zusammenwirkenden Vernunft und Sinnlichkeit werde, dasz es aus der Totalität der menschlichen Natur entspringe,[104] worüber bereits oben gehandelt wurde. Es steht also für Schiller der ästhetisch-moralische Mensch höher als der rigoristisch-moralische, um diesen Ausdruck der Deutlichkeit halber einmal zu brauchen, und in diesem Sinne sagt er in einer der Tabulae votivae:

DER VORZUG

Ueber das Herz zu siegen ist grosz, ich verehre den Tapfern,
Aber wer *durch* sein Herz sieget, er gilt mir doch mehr.[105]

13. *Tugend*

Diesem Kapitel sei zunächst ein Wort angefügt über die Tugend, die Kant und hier und da auch Schiller mit der Sittlichkeit in engste Verbindung bringt. Kant definiert, wie oben angeführt, "die Tugend" als "die festgegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen."[106] Ferner heiszt es in der "Kritik der praktischen Vernunft,"

"dasz *Tugend* (als die Würdigkeit, glücklich zu sein) die *oberste Bedingung* alles dessen, was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, mithin das *oberste* Gut sei, ist in der Analytik bewiesen worden."[107]

Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen ist aber, "das ganze vollendete Gut," zu welchem auch Glückseligkeit gehört. Tugend gibt zwar Anspruch auf Glückseligkeit, ist aber nicht diese selbst, also für sich allein auch nicht das vollendete Gut. Tugend und Glückseligkeit sind nicht

[104] Baumeister, a.a.O.S. 15 ff.
[105] Votivtafeln, (Reclam) No. 402/03, S. 94. No. 60.
[106] Relig. innerh. d. Grenz. . . . Philos. Bibl. 17. S. 24 Anmerk.
[107] Kr. d. pr. Vern. (Recl.) S. 133.

analytisch, sondern synthetisch mit einander verknüpft; erst zusammen, und zwar Glückseligkeit ganz genau in Proportion der Sittlichkeit ausgeteilt, machen sie das höchste oder vollendete Gut für den Menschen aus. Nun sollen wir diese Uebereinstimmung zwischen Tugend und Glückseligkeit zu befördern suchen. Dasz wir, obwohl der Glückseligkeit bedürftig und würdig, doch derselben nicht teilhaftig werden sollen, "kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt in sich hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuch denken, garnicht zusammen bestehen."[108] Es ist also das Dasein einer von der Natur verschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche vermöge einer der moralischen Gesinnung gemäszen Kausalität, demnach durch Verstand und Willen den Grund für jenes Verhältnis zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, nämlich die genaue Uebereinstimmung beider enthalte, d.h. das Dasein Gottes postuliert. Ein arger circulus vitiosus liegt hier deutlich zu Tage. Zunächst wird festgestellt, dasz eine Annahme mit der Idee eines allmächtigen, vernünftigen Wesens, falls es ein solches gäbe, oder man sich ein solches zum Versuch denke, notwendig in Widerspruch stehen würde, und dann wird aus diesem Widerspruch das Dasein eines solchen Wesens gefordert. Die grobe Inkonsequenz zeigt sich in der schlieszlich doch noch geforderten Glückseligkeit, also in der Wiedereinführung des so eifrig und glücklich bekämpften Eudämonismus. Schopenhauer[109] sagt hierzu mit Recht:

"Kant läszt zwischen Tugend und Glückseligkeit eine geheime Verbindung übrig, in seiner Lehre vom höchsten Gut, wo sie in einem entlegenen und dunklen Kapitel zusammenkommen, während öffentlich die Tugend gegen die Glückseligkeit ganz fremd tut . . . Der Lohn, der für die Tugend, welche also nur scheinbar unentgeltlich arbeitete, hinterdrein postuliert wird, tritt aber anständig verschleiert[110] auf, unter dem Namen des höchsten Gutes, welches die Vereinigung der Tugend und Glückseligkeit ist. Dieses ist aber im Grunde nichts anderes als die auf Glückseligkeit ausgehende, folglich auf Eigenutz gestützte Moral, oder Eudämonismus, welchen Kant als heteronomisch

[108] Kr. d. pr. Vern. (Recl.) S. 19. Vgl. auch Loewe, a. a.O. S. 19.

[109] Jul. Frauenstädt: Schopenhauer "Die beiden Grundprobleme der Ethik" Leipzig 1877. 2. Aufl. S. 118—124.

[110] Shaftesbury schon hatte verlangt, dasz die Tugend nur um ihrer selbst willen geübt werden sollte, ohne himmlischen Egoismus, wodurch der Zweck derselben aufgehoben und dieselbe zu einem gemeinen Judenhandel herabgewürdigt werde. Vgl. G. Spieker: "Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury." Freiburg, 1872.

feierlich zur Haupttür seines Systems hinausgeworfen hatte, und die sich nun unter dem Namen 'höchstes Gut' zur Hintertür wieder hereinschleicht."

An einer andern Stelle definiert Kant:

"Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht heiszt auch Tugend, der Legalität nach, als ihrem empirischen Charakter (virtus phaenomenon). Sie hat also die beharrliche Maxime gesetzmäsziger Handlungen; die Triebfeder, deren die Willkür hierzu bedarf, mag man nehmen, woher man wolle. Daher wird Tugend in diesem Sinne nach und nach erworben und heiszt Einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Gesetzes), durch die der Mensch vom Hange zum Laster durch allmähliche Reformen seines Verhaltens und Befestigung seiner Maxime in einen entgegengesetzten Hang übergekommen ist. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nötig, sondern nur eine Aenderung der Sitten. Der Mensch findet sich tugendhaft, wenn er sich in Maximen, seine Pflichten zu beobachten, befestigt fühlt, obgleich nicht aus dem obersten Grunde aller Maximen, nämlich aus Pflicht."[111]

Schillers Tugendbegriff ist im allgemeinen ein weiterer als der kantische.[112] Für Schiller ist, wie wir gesehen haben, nur *der* tugendhaft, der aus uneigennütziger Liebe zu dem sittlichen Vernunftgesetz handelt, der aus Liebe zu diesem alle seine Neigung opfert,[113] und es stellt Schiller, ganz unabhängig von Kant, den Willkürlichkeiten der Materialisten und der Glückseligkeitsphilosophen insofern den reinen Tugendbegriff auf, als er die interesselose Liebe zur Pflicht und zum Gesetz nur als Motiv der sittlichen Handlungen gelten lassen will, die allerdings frei von jedem Egoismus, aber doch immer noch Neigung ist und als solche auf sinnlicher Basis ruht. Schiller wendet seinen Tugendbegriff auch auf Handlungen an, die, aus Neigung hervorgegangen, mit dem Vernunftgebot im Objekt zusammentreffen, und denen er eben deshalb Anmut beigesellt sah.[114] "Nicht Tugenden," heiszt es in "Anmut und Würde" "sondern *die* Tugend ist des Menschen Vorschrift, und Tugend ist nichts andres als eine Neigung der Pflicht."[115] Schiller und Kant unterscheiden sich also darin, dasz ersterer dem einseitigen Spiritualismus gegenüber, der die sinnliche Natur des Menschen überhaupt verleugnete und ohne Beachtung liesz, die Berechtigung der menschlichen Natur in

[111] Religion innerhalb . . . Philos. Bibl. 17. S. 52. 53.

[112] Meurer: "Das Verhältnis der Schillerschen Ethik zur Kantischen." 1886. 2. S. 19.

[113] Sommer a.a.O.S. 10.

[114] Tomaschek, a.a.O.S. 234.

[115] Schiller, Cotta 11. 364.

geringem Masze geltend machte, während Kant ihr jede Berechtigung, als Faktor bei Beurteilung der menschlichen Handlungen berücksicht zu werden, absprach, weil sie von Natur nur auf das Gesetzwidrige gerichtet sei.[116] Kant "verlangt eine Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt" ohne "alle Beimischung."[117] Während also Schillers Tugendbegriff auf der Liebe, also auf der Neigung beruht, gründet der Kants sich auf bloszer Achtung; während Schiller die Natur einschlieszt, schlieszt Kant sie gänzlich aus.[118] Bei Schiller kommt dann auch hier überall die Mahnung zur Harmonie, zur Schönheit zum Durchbruch: Die Tugend soll nicht abschreckend wirken, nicht im Gegensatz zu unserer Natur stehen, sondern mit Grazien gepaart sein. Dieser Gedanke, den Schiller sein ganzes Leben hindurch von früher Jugend verfolgte, kommt schon in dem 1788 gedichteten Festcarmen auf Franziska von Hohenheim zum Ausdruck, wo es heiszt:

EMPFINDUNGEN DER DANKBARKEIT

"Einst wollte die Natur ein Fest erschaffen,
Ein Fest, wo *Tugenden mit Grazien*
Harmonisch in einander trafen . . .
So war das Fest ein Heiligtum."[119]

14. *Freiheit*

Ebensowenig wie mit Kants Tugendbegriff und seiner Theorie vom radikalen Bösen konnte sich Schiller mit dessen Freiheitsbegriff, soweit er die Ethik berührt, befreunden. In dem Uebergang von der Methaphysik der Sitten zur Kritik der praktischen Vernunft sucht Kant zunächst nachzuweisen, dasz "der Begriff der Freiheit" der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens sei, sodann dasz "die Freiheit als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden müsse."[120] Der Inhalt von Kants Freiheitsbegriff ist kurz folgender: Das Wesen des Willens wird als Autonomie gefaszt, als Freiheit, aber als eine Freiheit, die dadurch prozeszlos ist, dasz sie nur negiert und nicht zum Momente das Objekt aufhebt, an welchem sie sich durchführt, und *weil* sie das negiert, woran sie sich durchführen soll,

[116] Bettingen, a.a.O. S. 19.
[117] Kants Werke, Rosenkranz-Schubert VIII. S. 53.
[118] Sommer, a.a.O.S. 10.
[119] Schiller, Cotta 1. 53. Bettingen, S. 8.
[120] Grundlegung, Philos. Bibl. 28. 74.

sich selbst aufhebt. Kants Freiheit ist prozeszlos, leblos, existenzlos. Dadurch dasz Kant die Freiheit nur moralisch deutet, das nur pflichtmäszige Wollen und Handeln als das einzig Freie hinstellt, zwingt er zu jenen Konsequenzen. Wer, nach ihm, aus bloszer Achtung vor dem Gesetz daszelbe ausführt, ist frei; Handeln aus Liebe und Neigung zum Gesetz ist Unfreiheit. Wer frei sein will, hat jede Neigung, selbst die edelste, zu bannen und nur das Gesetz sprechen zu lassen. Freiheit ist nach ihm nicht ein Idealisieren der Sinnlichkeit, sondern ein Negieren derselben:

"Die Freiheit ist die ratio essendi des moralischen Gesetzes; das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit. Denn, wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist, (ob diese gleich sich nicht widerspricht) *anzunehmen*. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns garnicht *anzutreffen* sein."[121]

Wenn wir dies im Sinne Kants formulieren, dann erhalten wir folgende Sätze: "1. Du kannst, deshalb sollst du. 2. Daraus, dasz du sollst, erkennst du, dasz du kannst. Das moralische "Du sollst" ist realiter unmöglich ohne Deine Freiheit. Dasz Du aber eine Freiheit habest, erkennst Du erst daraus, dasz Du praktisch sollst."[122] Die Idee der Freiheit ist also bei Kant eine unerläszliche und konstitutive Eigenschaft des intelligibelen Charakters (Subjektes), es ist die Idee, ohne welche die Ethik Kants eigentlich unmöglich ist. Dadurch aber, dasz er die Freiheit nur moralisch begriffen, hat Kant die absolute Herrschaft der idealen und den Untergang der sinnlichen Welt als notwendig ausgesprochen. Nach ihm ist nur der pflichtmäszig handelnde Mensch, dessen innere Allgemeinheit in stetem Kampfe mit seiner Individualität bleibt, der Mensch der Idee; einen Menschen, dessen ganzes Leben eine *schöne* Erscheinung ist, kennt sein Freiheitsbegriff nicht.

Schiller sagt fast das Gegenteil. In "Anmut und Würde" spricht er von der Form (einer ursprünglichen Eigenschaft der Natur) und von der Freiheit der Natur. Schiller erörtert das Wesen der schönen Seele (hierüber unten mehr):

"Nur im Dienste einer schönen Seele," heiszt es dort, "kann die Natur zugleich Freiheit besitzen und ihre Form bewahren, da sie erstere unter der

[121] Kr. d. pr. Vern. (Recl.) S. 2. Anmerk.

[122] G. Geil: "Schillers Ethik und ihr Verhältnis zur Kantischen." Straszburg. 1888. S. 9.

Herrschaft eines strengen Gemütes, letztere unter der Anarchie der Sinnlichkeit einbüszt.

Die Form der Natur heiszt ausdrücklich ihre Form, also wieder ihr Eigentum. Bei der Freiheit musz Schiller nach dem Zusammenhang dasselbe im Auge haben, Freiheit und Form der Natur können unterdrückt, verdrängt werden. Bei der Freiheit geschieht dies "durch die Herrschaft eines strengen Gemütes," also durch Askese, welche in einseitiger Weise die Sinnlichkeit zum puren Mittel abstrakt idealer Zwecke herabwürdigt:[123]

"Bei der Freiheit, welche die Sinnlichkeit sich selbst nimmt, ist an keine Schönheit zu denken. Die Freiheit der Formen, die der sittliche Wille blosz *eingeschränkt* hatte, *überwältigt* der grobe Stoff, welcher stets soviel Feld gewinnt, als dem Willen entrissen wird. Ein Mensch in diesem Zustand empört nicht blosz den *moralischen* Sinn, der den Ausdruck der Menschheit unabläszig fordert; auch der *ästhetische* Sinn, der sich nicht mit dem bloszen Stoffe befriedigt, sondern in der Form ein freies Vergnügen sucht, wird sich mit Ekel von einem solchen Anblick abwenden, bei welchem nur die *Begierde* ihre Rechnung finden kann."[124]

Aehnlich drückt sich Schiller am Schlusz des Briefes vom 12. Februar 1793 an Körner aus:

"Alles, was man gewöhnlich *Härte* nennt, ist nichts anderes als das Gegenteil des *Freien.* Diese Härte ist es, was oft der Verstandesgrösze, oft selbst der moralischen ihren *ästhetischen* Wert benimmt."[125]

In dem Aufsatz: "Ueber die tragische Kunst" heiszt es sodann:

"Nach dem Verhältnis, in welchem die sittliche Natur eines Menschen zu seiner sinnlichen steht, richtet sich der Grad der Freiheit, der in Affekten behauptet werden kann; und da nun bekanntlich im Moralischen keine Wahl für uns stattfindet, der sinnliche Trieb hingegen der Gesetzgebung der Vernunft unterworfen und also in unserer Gewalt ist, wenigstens sein soll, so leuchtet ein, dasz es möglich ist, in allen denjenigen Affekten, welche mit dem eigennützigen Trieb zu tun haben, eine vollkommene Freiheit zu behalten, und über den Grad Herr zu sein, den sie erreichen sollen."[126]

Aus Schillers Worten: "Es gibt keinen anderen Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als dasz man ihn vorher ästhetisch macht" (S. 353) geht hervor, dasz Ethik und Aesthetik, zumal im Sinne Schillers, sehr nahe mit einander ver-

[123] Sommer a.a.O. S. 3.
[124] Cotta, Schiller. 11. 361 ff.
[125] Jonas, Schillerbriefe 3. 285.
[126] Schiller, Cotta. 11. 450.
[127] Schiller, Cotta 11. 450.

wandt sind. Demgemäsz müssen auch hier Fragen gestreift werden, die an sich zwar in das Gebiet der Aesthetik zu verweisen sind, in der Art und Weise aber und in dem Zusammenhange, in welchem Schiller und Kant sie behandeln, auch die Ethik berühren. Es handelt sich zunächst um die Erörterung des Schönheitsbegriffes, der in dem Briefwechsel zwischen Schiller und Körner aus dem Ende des Jahres 1792 und Anfang 1793 das Hauptgesprächsthema bildet.

15. *Schönheit*

Kant behauptete, dasz es nur ein Subjektiv-Schönes gebe, das nur in dem Betrachtenden vorhanden sei, nicht aber ein Schönes, das in den Gegenständen selbst liege, und folgerichtig redet er blosz von der Wirkung des Schönen auf das Subjekt, nicht aber vom Schönen an sich und hält eine Untersuchung über die Verschiedenheit schöner und häszlicher Objekte, die in diesen liege und ihre Klassifikation begründe, für fruchtlos. Diese "Lücke" in Kants System, auf die Körner seinen Freund Schiller aufmerksam gemacht hatte, wollte nun dieser durch die Aufdeckung des in den Dingen selbst liegenden Gesetzes des Schönen ausfüllen und plante eine umfassende philosophische Abhandlung in Form eines Gespräches: "Kallias oder über die Schönheit." Sie blieb aber unausgeführt, und nur die oben erwähnten Briefe an Körner (Kalliasbriefe) gewähren uns einen Einblick in die Werkstatt des Denkers.[127] Unter dem 21. Dezember 1792 schreibt er an Körner:

"Den objektiven Begriff des Schönen, der sich eo ipso auch zu einem objektiven Grundsatz des Geschmackes qualifiziert, und an welchem Kant verzweifelt, glaube ich gefunden zu haben. Ich werde meine Gedanken darüber ordnen und in einem Gespräch: 'Kallias' oder 'Ueber die Schönheit' auf die kommenden Ostern herausgeben."[128]

In der Tat ist Schiller in diesem Punkte weiter vorgedrungen als Kant, der von dem Schönen blosz als von einer Wirkung auf das Subjekt spricht, und es zeigt sich der Dichterphilosoph in der Deduktion des Schönheitsbegriffes durchaus selbständig.[129]

Als Körner in seinem Antwortschreiben vom 15. Februar 1793 auf einen Brief Schillers vom 8. Februar 1793 berichtet, dasz er "nicht gern die Schönheit aus der *Sittlichkeit*, sondern lieber

[127] A. Salzer, Geschichte der deutschen Literatur, 2. 1266.

[128] Jonas, Schillerbriefe 3. 232.

[129] Es kann dies nicht im einzelnen untersucht werden; das würde zu weit führen und gehört, da es schon sehr weit auf das Gebiet der Aesthetik über-

diese aus jener und beide aus einem höheren Prinzip deduzieren"[130] möchte, antwortet Schiller in einem sehr langen Schreiben vom 18. Februar 1793:

"Ich bin soweit entfernt, die *Schönheit* von der Sittlichkeit abzuleiten, dasz ich sie vielmehr damit beinahe unverträglich halte. Sittlichkeit ist Bestimmung durch reine Vernunft, Schönheit als Eigenschaft der *Erscheinungen* ist Bestimmung durch reine Natur."[131] "Freiheit in der Erscheinung ist eins mit der Schönheit."[132]

Nach allerlei Ausführungen über Kant und dessen Satz: "Bestimme dich aus Dir selbst . . . " geht Schiller vom eigentlichen Schönen über auf das Schöne "im uneigentlichen Sinne"[133] d.h. auf die moralische Schönheit, und er erläutert an mehreren, der biblischen Samaritan-Geschichte frei nachgebildeten Beispielen die gutherzige (S. 261), nützliche (S. 267), rein moralische (S. 262), groszmütige (S. 262), und moralisch-schöne (S. 263) Handlung. Die rein-moralische und die moralisch-schöne Handlung sind für uns, im Rahmen dieser Abhandlung, die wichtigsten. Nach Schillers Ausführungen (S. 262) ist "rein moralisch jene Handlung, welche gegen das Interesse aus Achtung für das Gesetz unternommen wurde" (S. 262). "Schön wird eine moralische Handlung erst dann," heiszt es in dem Briefe vom 19. Februar 1793, "wenn sie aussieht, wie eine sich von selbst ergebende Wirkung der Natur." Mit einem Worte: Eine freie Handlung ist eine schöne, wenn die Autonomie des Gemütes und die Autonomie in der Erscheinung koinzidieren. Damit wandte sich Schillers Interesse von dem Schönen in Natur und Kunst zur Betrachtung des schön sich entwickelnden, schön empfindenden Menschen zu. Und auch hier schreitet er, obgleich auf Kants Annahme fuszend, dasz das Schöne Symbol des Sittlichen sei, weit über Kant hinaus.

---

greift, nicht mehr zum Thema. Ich verweise aber auf die eingehenden Behandlungen dieses Themas in den Abhandlungen von: *Hemsen*: "Schillers Ansichten über Schönheit und Kunst, Göttingen 1854; *Zimmermann*: "Geschichte der Aesthetik" Wien 1858. *Twesten*: "Schiller in seinem Verhältnisse zur Wissenschaft." Berlin 1863; *Ueberweg*: "Schiller als Historiker und Philosoph," Herausgegeb. von M. Brasch 1884. Besonders aber *Tomaschek*: "Schiller in seinem Verhältnisse zur Wissenschaft" Wien 1862 S. 154 ff.

[130] Körner Briefwechsel, 3. 25.

[131] Jonas, Schillerbriefe 3. 255.

[132] Ebda. 3. 266.

[133] Ebda. 3. 260.

Vom Zustande des Sittlich-Schönen kann man, nach Schiller, dann reden, wenn "in einer harmonischen Stimmung der Seele Stoff (gegeben durch den sinnlichen Trieb)—und Form (gegeben durch das Gesetz der Vernunft) der sittlichen Betätigung sich zu einem gleichsam natürlichen Einklang verbinden (das Gute ist wie zur Natur geworden)[134]. . . Aus diesem Grunde ist das "Maximum der Charaktervollkommenheit eines Menschen moralische Schönheit," denn sie tritt nur "alsdann ein, *wenn ihm die Pflicht zur Natur geworden ist.*"[135]

"Offenbar hat die Gewalt, welche die praktische Vernunft bei moralischen Willensbestimmungen gegen unsere Triebe ausübt, etwas Beleidigendes, etwas Peinliches in der Erscheinung. Wir wollen nun einmal nirgends Zwang sehen, auch nicht, wenn die Vernunft selbst ihn ausübt; auch die Freiheit der Natur wollen wir respektiert wissen, weil wir 'jedes Wesen in der ästhetischen Beurteilung als einen Selbstzweck' betrachten, und es uns, denen Freiheit das Höchste ist, ekelt(empört), dasz etwas dem andern aufgeopfert werden und zum Mittel dienen soll. Daher kann eine moralische Handlung niemals schön sein, wenn wir der Operation zusehen, wodurch sie der Sinnlichkeit abgeängstigt wird. Unsere sinnliche Natur musz also im moralischen (Handeln) frei erscheinen, obgleich sie es nicht wirklich ist, und es musz das Ansehn haben, als wenn die Natur blosz den Auftrag unserer Triebe vollführte, indem sie sich, den Trieben gerade entgegen, unter die Herrschaft des reinen Willens beugt."

Dann an Körner persönlich gerichtet:

"Du siehst aus dieser kleinen vorangeschickten Probe, dasz meine Schönheitstheorie von der Erfahrung schwerlich zu fürchten haben wird. Ich fordere Dich auf, mir unter allen Schönheitserklärungen, die Kantische mit eingerechnet, eine einzige zu nennen, die das uneigentliche Schöne so befriedigend löste, als, wie ich hoffe, hier geschehen ist."[136]

Bei Kant finden sich nur schwache Keime für den Begriff des Sittlich-Schönen,[137] das Schiller so sehr betont. Und während

[134] Schnedermann: "Ist die Ethik Schillers eine andere nach als vor dem Kantstudium des Dichters?" Leipzig 1878. S. 18.

[135] Jonas, Schillerbriefe, 3. 264 ff.

[136] Ebda. 3. 264.

[137] Drobisch schreibt treffend darüber (Ber. über die Verh. d. Königl. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Lpzg. Phil. hist. Kl. Bd. 9. 1897. S. 196): "Ein wirklicher Uebergang zum Sittlichen kann bei Kant das Schöne deshalb nicht sein, weil er das Gefühl des Schönen für diejenige Lust hält, und erklärt, die eine Folge des freien Spiels der Einbildungskraft und des Verstandes, also von zwei Erkenntnisvermögen und die Harmonie desselben der Grund jener Lust ist (Kr. d. Urteilskr. § 9 Werke VII. 60 ff.). Da nun aber das Sittliche auf Verhältnissen von Begehrungsvermögen (der Vernunft zur Begierde) beruht, so

der Dichter das Sittlich-Schöne dadurch, dasz er es als sein Ideal bezeichnet, über das rein Moralische stellt und letzterem die Achtung, ersterem aber seine Liebe schenkt, verlangt Kant für sein Ideal nur "Achtung."[138] Aber zu der von Schiller gepriesenen Harmonie genügt das Sittlich-Schöne, oder sagen wir die ästhetische Sittlichkeit allein nicht, sie schlieszt sogar "Gefahren für die Moralität des Charakters" in sich. Schönheit und Tugend ist *ein* Führer,[139] Erhabenheit und Achtung heiszt der zweite, und erst da, wo die Schönheit sich mit der Erhabenheit gepaart hat, gibt es gute Harmonie, schöne Charaktere, Kraft im Unglück. Dies führt Schiller näher aus in seinem Aufsatz: "Ueber das Erhabene."

Hervorgehoben sei folgende charakteristische Stelle:

"Die Fähigkeit, das Erhabene zu empfinden, ist eine der herrlichsten Anlagen in der Menschennatur, die sowohl wegen ihres Ursprunges aus dem selbständigen Denk- und Willensvermögen unsere Achtung, als wegen ihres Einflusses auf den moralischen Menschen die vollkommenste Entwicklung verdient. Das Schöne macht sich blosz verdient um den *Menschen*, das Erhabene um den reinen Dämon in ihm; und weil es einmal unsere Bestimmung ist, auch bei allen sinnlichen Schranken uns nach dem Gesetzbuch reiner Geister zu richten, so musz das Erhabene zu dem Schönen hinzukommen, um die ästhetische Erziehung zu einem vollständigen Ganzen zu machen."[140]

16. *Erhabenheit*

Ich möchte mit Tomaschek das Sittlich-Erhabene das im eigentlichen Sinne Moralische nennen, da die widerstrebende Neigung gebrochen werden musz, "um das Gebot der Vernunft aufrecht zu erhalten." Der Dichter

kann zwischen ihr und dem Schönen keine nähere Beziehung als blosze Analogie bestehen. Schiller dagegen, der, wie aus seinem Briefwechsel mit Körner zu ersehen ist, anfangs das Schöne im Begehrungsvermögen "unter der Rubrik der praktischen Vernunft" suchte, will es in den Briefen aus dem freien Spiel erklären, das entsteht, wenn Stofftrieb und Formtrieb d.i. Sinnlichkeit und Vernunft, aber beide sowohl in der theoretischen als in der praktischen Bedeutung genommen, sich das Gleichgewicht halten und insofern harmonieren, wo dann also in der ästhetischen Stimmung allerdings der ganze Mensch sich betätigt. Und dann ist diese Stimmung der wirkliche Uebergang, nicht nur vom sinnlichen Begehren zum sittlichen Wollen, sondern auch zugleich vom sinnlichen Erkennen zum Denkenden."

[138] Messer, a.a.O.S. 49.

[139] Das Gedicht, welches heute die Ueberschrift trägt: "Die Führer des Lebens," war in den "Horen" 1795 betitelt: "Schön und Erhaben." Cotta, I. 408.

[140] Schiller, Cotta. 12. 314.

behandelt dies Thema auszer in der oben erwähnten Schrift noch in dem Aufsatz: "Vom Erhabenen," sodann in den "Zerstreute (n) Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände," und endlich in den "Gedanken über den Gebrauch des Gemeinen und Niedrigen in der Kunst." Alle vier, vor allem aber die zwei ersten wurden von Schiller niedergelegt "zur weiteren Ausführung einiger Kantischen Ideen."[141] Schiller teilt ein in den Begriff des "mathematischen" und "dynamisch Erhabenen" und gründet jenen auf einen Widerspruch von Erscheinungen der Natur zu unserem "Erkenntnistriebe," diesen auf einen solchen Widerspruch zu unserem "Erhaltungstriebe." Schon gleich hierin liegt eine Abweichung von Kant, wenn auch nur von geringer Bedeutung, wie Tomaschek urteilt.[142] Gröszer ist schon die Verschiedenheit, wenn Schiller das erste das "Theoretisch-Erhabene," oder das "Erhabene der Erkenntnis," das andere das "Praktisch-Erhabene," oder das "Erhabene der Gesinnung" nennt, eine Bezeichnung, die Kant vielleicht deshalb vermied, weil er auch bei dem Mathematisch-Erhabenen "das Gefühl unserer übersinnlichen Bestimmung"[143] und eine Gemütsstimmung voraussetzte, "welche derjenigen gemäsz und mit ihr verträglich ist, die der Einflusz bestimmter Ideen (praktischer) aufs Gefühl bewirken würde."[144] Theoretisch erhaben ist, nach Schiller, ein Gegenstand, insofern er die Vorstellung der Unendlichkeit, deren Darstellung sich die Einbildungskraft nicht gewachsen fühlt, mit sich führt; praktisch erhaben derjenige, welcher die Vorstellung einer Gefahr mit sich führt, welche zu beseitigen und zu besiegen unsere physische Kraft sich nicht vermögend fühlt. Ein Beispiel des ersteren sei der Ozean in Ruhe; der Ozean im Sturm ein Beispiel des zweiten. Dort spottet ein Unendliches, Unermeszliches des rechnenden Verstandes, unserer Vorstellungsfähigkeit; hier spielen furchtbare Naturkräfte mit dem Erdgeborenen. In beiden Fällen aber wird unser Geist durch die Erniedrigung der Sinne zum Triumph über die äuszeren Naturbedingungen aufgerufen, eine innere Kraft geweckt, "die einerseits sich mehr denken kann, als der Sinn faszt, und die andererseits für

[141] Neue Thalia, 1793, Bd. 3. S. 320 ff.

[142] a.a.O.S. 208.

[143] Kr. d. Urteilskr. Rosenkranz IV. 114.

[144] Ebda S. 112.

ihre Unabhängigkeit nichts fürchtet, und in ihren Aeuszerungen keine Gewalt erleidet, wenn auch ihr sinnlicher Gefährte unter der furchtbaren Naturmacht erliegen sollte."

Sowohl bei Schiller als bei Kant ist es eigentlich nicht der Gegenstand, der erhaben genannt werden kann. "Erhaben ist nur die Gemütsbestimmung, in die er uns versetzt; der Gegenstand ist nur erhebend."[145] Kant definiert:

> "Schön ist das, was in der bloszen Beurteilung (Also nicht vermittelst der Empfindung des Sinnes nach einem Begriff des Verstandes) gefällt. Hieraus folgt von selbst, dasz es ohne alles Interesse gefallen müsse. *Erhaben* ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt."[146]

Schiller:

> "Das Erhabene schafft uns einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worin uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte."[147]

Aus den Beispielen, die Schiller anführt, zieht er dann den Schlusz: Grosz ist, wer das Furchtbare überwindet (Herakles' zwölf Arbeiten). Erhaben ist, wer es, auch selbst unterliegend, nicht fürchtet (der in seinen Leiden den Göttern trotzende Prometheus). Daher ist die Aufgabe der tragischen Kunst, das Sittlich-Erhabene darzustellen. "Im Unglück, im Affekt ist es, wo die schöne Seele sich in eine erhabene verwandelt;"[148] das ist der Augenblick, wo "das grosze, gigantische Schicksal . . . den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt."[149]

17. *Schöne Seele*

Die oben erwähnte "Schöne Seele,"—ein Wort, das seit Rousseau im Umlauf war, aber von den Klassikern vertieft und der Sphäre des Empfindsamen entrückt wurde,—ist das Idealbild des klassischen Menschentums, wie Schiller es erstrebte. In "Anmut und Würde" hatte Schiller deutlich genug darauf hingewiesen, dasz durch Kants Prinzipien, wonach die Neigung sich unbedingt dem strengen Gebot der Pflicht unterwerfen musz, nur der erhabene, der moralische Mensch gezüchtet werde zum sogenannten Kantischen "Charakter," weniger aber der schöne

[145] Ebda. S. 112.

[146] Kr. d. Urteilskr. Rosenkranz Bd. IV. S. 126.

[147] Schiller, Cotta 12. 304.

[148] Ebda 11. 377.

[149] Shakespeares Schatten, Cotta S. 436.

(Mensch), der es versteht, Pflicht und Neigung zu friedlicher Harmonie zu vereinen. Zur seelisch-ethischen Vollendung gehören aber auch Schönheit und Anmut. Würde ist zwar "der Ausdruck einer erhabenen Gesinnung", Anmut aber "der Ausdruck einer schönen Seele."[150] Und das Ideal eines "vollstimmigen, ganzen Menschen," die "reifste Frucht der Humanität,"[151] ist die Vereinigung von Würde *und* Anmut. Wenn also die schöne Seele sich im Affekt in eine erhabene verwandelt, so hat sie dies Ideal erreicht und unterscheidet sich dadurch vom blosz "guten Herzen" und liebenswürdigen Temperament:

> "Die Temperamentstugend sinkt im Affekt zum bloszen Naturprodukt herab; die schöne Seele geht ins Heroische über und erhebt sich zur reinen Intelligenz."[152]

So ist denn die "Schöne Seele" im letzteren Sinne das Menschheitsideal Schillers; es ist für ihn ein Mensch, der seinem Begriffe: "moralischer Schönheit" entspricht, dem also die Pflicht zur Natur geworden ist; und diese Neigung zur Pflicht ist Tugend.

> "Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Grade versichert hat, dasz es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf, und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu stehen."

Auch mit diesen Gedanken, die nichts als notwendige Enthaltungen jenes Keimes sind, der von der Tugend den Trieb nicht ausschlieszen mochte, ist Schiller weit über Kant hinausgekommen.[153] Die schöne Seele, in der "Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren," verdient, nach Schiller, entschieden den Vorzug vor dem "schulgerechten Zögling der Sittenregel, so wie das Wort des Meisters (Kant) ihn fordert," gleichwie ein Tiziansches Gemälde vor den harten Strichen einer Zeichnung.[154] "Daher sind bei einer schönen Seele die einzelnen Handlungen nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es."[155] Schiller will sagen: Die einzelnen Handlungen fallen nicht als sittlich besonders auf, sondern das ganze Wesen strahlt Sittlichkeit von selber aus: "Die schöne Seele,"

[150] Schiller, Cotta 11. 371.
[151] Ebda 371.
[152] Schiller, Cotta 11. 377.
[153] Sommer, a.a.O.S. 13.
[154] Philos. Monatshefte, 30. 1894 S. 243 ff.
[155] Schiller, Cotta 11, 368.

fährt er etwas zugespitzt fort, "hat kein anderes Verdienst, als dasz sie ist" . . . zugespitzt: denn das Sein setzt sich natürlich in Einzelverdienste um; aber er will damit sagen und betonen, dasz die Sittlichkeit hier nicht mehr in den Einzeltaten als solchen liegt, sondern in Fleisch und Blut übergegangen ist. So will auch Schillers bekanntes Distichon verstanden sein:

UNTERSCHIED DER STÄNDE

Adel ist auch in der sittlichen Welt. Gemeine Naturen
Zahlen mit dem, was sie *tun*, edle mit dem, was sie *sind*.[156]

Die schöne Seele offenbart sich in der Anmut ihres Aeuszeren, während der blosz sinnliche Mensch nur architektonisch schön wirken kann; wenn dann die schöne Seele im Affekt den Kampf zwischen Neigung und Pflicht siegreich durchkämpft, zeigt sie Würde, wird sie erhaben. "In einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmonieren," wo sich das aus Lust und Unlust gemischte Gefühl der Achtung verwandelt in das ungemischte Gefühl der Liebe zum Sittengesetz; "und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung."[157] Die harmonische Verknüpfung von Sinnlichem und Uebersinnlichem, die höchste Menschlichkeit bleibt fortan Schillers Ideal, und noch in seiner letzten Dichtung, in der "Huldigung der Künste" ruft er aus:

"Doch Schön'res find' ich nichts, wie lang' ich wähle,
Als in der schönen Form . . . die schöne Seele."

III

SCHILLERS VERSUCH, DEN GEGENSATZ ZWISCHEN FORM- UND STOFFTRIEB DER MENSCHLICHEN NATUR AUFZUHEBEN.

18. *Forderung der Einheit von Geist und Natur*

In dem Briefwechsel mit Körner hatte Schiller eine Begriffsbestimmung des objektiven Schönheitsmerkmales versucht und sich dadurch zum ersten Male vom Boden der kritischen Philosophie Kants losgelöst. Im Schlusz- und Hauptteil des Aufsatzes: "Ueber Anmut und Würde," der chronologisch wie organisch eine Mittelstellung in seiner Philosophie einnimmt, wird der Begriff der

[156] Schiller, Cotta 1. 413.
[157] Ebda. 11. 369.

Schönheit als der Freiheit in der Erscheinung auf das *sittliche* Handeln des Menschen angewandt. Weder die, die Sinnlichkeit mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln unterjochende Vernunft, noch die mit elementarer Gewalt die Vernunftgrenze überschreitende Sinnlichkeit vermögen dem Schillerschen Schönheitsbegriff Genüge zu leisten. Jede gewaltige Zurückdrängung selbst der geringsten Aeuszerung des menschlichen Trieb- und Vernunftlebens wäre ja gleichbedeutend mit Zwang und Unfreiheit und somit eine Beleidigung des Schönheitsempfindens. Daher die strickte, sich immer wiederholende Forderung, dasz Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung zusammenstimmen, dasz die Einheit von Geist und Natur gewahrt werden müsse. Der strenge Kritizist hatte in seiner Sittenlehre jede aus Neigung entspringende Handlung für moralisch wertlos erklärt und die Möglichkeit einer Harmonie zwischen der geistigen und sinnlichen Natur des Menschen in Frage gestellt. Das fein empfindende, schönheitsempfängliche und jede Fessel verachtende poetische Genie schwelgt in dem Gedanken an eine uns gleichsam zur Natur gewordene Uebereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetz.

19. *Schillers Individualethik gegenüber Kants weltbürgerlicher Moral*

Dieses Ideal hilft dem sich als Individualität fühlenden Dichter, auch noch in einem andern Punkte über Kant hinaus zu kommen: Nicht nur die einzelne sittliche Handlung soll durch den Zusammenklang von Vernunft und Sinnlichkeit ihr Gepräge bekommen, nein, die ganze Persönlichkeit soll von dem Streben nach subjektiver Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz, soll von Tugend durchdrungen sein. So wird der Kosmopolitismus des Kantischen Imperativs durch das Schönheitsevangelium einer Individualethik überwunden. Der Gedanke, den Schönheitsbegriff auch auf die Totalität des menschlichen Charakters auszudehnen, wird in "Anmut und Würde" nur leise berührt. Seine eigentliche Ausgestaltung erfährt er erst in den "Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes." Gleichzeitig wird hier der Versuch gemacht, die bestimmenden Faktoren zu ermitteln, mit deren Hülfe eine restlose Verquickung des höheren und niederen Seelenlebens des Menschen sich erreichen liesze. In der sinnlich-vernünftigen Natur des Menschen liegt begründet 1. Das Gesetz der absoluten

Realität: "Der Mensch will alles zur Welt machen, was blosz Form ist, und alle seine Anlagen in die Erscheinung bringen." 2. Das Gesetz der absoluten Formalität: "Der Mensch will alles vertilgen, was blosz Welt ist, und Uebereinstimmung in alle seine Veränderungen bringen." Mit andern Worten: Er will alles Innere veräuszern und alles Aeuszere formen.

20. *Ueberwindung des Gegensatzes durch den Spieltrieb*

Beide Teile müssen gleichzeitig und vollauf befriedigt werden, wenn jeder lästige Zwang ausgeschaltet werden soll. Dieser Sättigungsprozesz wird schlackenlos erfüllt durch den Spieltrieb. Dieser will nicht wie der Formtrieb ein Objekt hervorbringen, oder, wie der sinnliche Trieb, ein Objekt empfangen, sondern ist bestrebt, so zu empfangen, wie er selbst hervorgebracht hätte, und so hervorzubringen, wie der Sinn zu empfangen trachtet. Durch die Vermittelung des Spieltriebes wird uns die physische und moralische Freiheit gewährleistet. In ihm fühlen wir uns ganz als Naturwesen, ganz als Geist, doch niemals als das eine auf Kosten des andern. Die Sinnlichkeit, um es noch einmal ganz deutlich hervorzuheben, die Sinnlichkeit, als die Eindrücke der Auszenwelt in sich aufnehmend und empfangend, wird *Sach- oder Stofftrieb*, die Vernunft, als die Sinnlichkeit zügelnd und formend, *Formtrieb*, die Versöhnung und Wechselwirkung beider einander widerstreidender Triebe *Spieltrieb* genannt. Der Gegenstand des Spieltriebes ist die Schönheit. Dem Menschen Schönheit zu verschaffen, ist aber Aufgabe der Kunst. In den "Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes" sehen wir im Geiste das leuchtende Idealbild höchster Menschenkultur sich entrollen: Wir alle sollen an unserem Platze zur Verwirklichung dieses Idealmenschen mitarbeiten. Idealmensch sein heiszt aber nichts anderes, als Anmut und Würde in seinem Charakter widerspruchslos vereinen, die Gegensätze des Stoff- und Formtriebes im Menschen durch geeignete Objektivierung des Spieltriebes mit Hülfe der Kunst aufheben.

Wir kommen zum Schluszabschnitt unserer Untersuchung, deren Resultate wir in die Beantwortung dreier Grundfragen kurz zusammenfassen wollen: 1. Worin bestehen die Mängel der Kantischen Ethik? 2. Welche Kritik läszt ihnen Schiller

angedeihen? 3. Welche abweichenden Momente ergeben sich bei einem Vergleich der Sittenlehre beider Philosophen?

21. *Rigorismus der Kantischen Ethik*

Schon gleich in der ersten ethischen Schrift aus Kants kritischer Periode, der bereits mehrfach erwähnten "Grundlegung," die das "Verständnis für die Kritik der praktischen Vernunft vorbereiten" will, erwies sich Kant als strengster Rigorist. Und er nimmt keinen Anstand, sich selber als solchen zu bezeichnen; verwiesen sei nur auf die bekannte Stelle in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloszen Vernunft"[158] (S. 23). Auch die begeistertsten Anhänger Kants, etwa: A. Messer, B. Bauch,[159] K. Vorländer müssen angesichts von Stellen, wie etwa aus der "Kritik der Urteilskraft" (S. 126): "Die echte Beschaffenheit der Sinnlichkeit ist die, wo die Vernunft der Sinnlichkeit Gewalt antun musz," oder aus der "Metaphysik der Sitten" (S. 218), wo Kant die Pflicht definiert als: "eine Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck . . .," so gern sie sonst auch den Rigorismus Kants hinwegzuleugnen, menschlich zu erklären oder zu entschuldigen suchen, doch eingestehen, dasz sich Kants Rigorismus hier und da hart ausdrückt. Und Cohen weist in "Kants Begründung der Ethik" (S. 315) darauf hin, dasz dieser Rigorismus "bei den Allerbesten Anstosz erregt hat."

22. *Kritik Schillers*

Zu diesen zählt auch Schiller. Schreibt er doch am 28. Oktober 1794 an Goethe: "Die Kantische Philosophie übt in den Hauptpunkten selbst keine Duldung aus und trägt einen *viel zu rigoristischen Charakter*, als dasz eine Akkomodation mit ihr möglich wäre."[160] Und schon am 9. Februar 1793 berichtet er in einem Briefe "an den Prinzen Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg" von Kants Philosophie als einer solchen, "die sich nachsagen lassen musz, dasz sie nur immer einreisze und nichts aufbaue."[161] Das Schreiben von Goethe vom 1. November 1795 spricht von dem "Horribilen, das diese (Kants) Philosophie

[158] Philos. Bibl. (Kirchmann) Bd. 17. S. 23.

[159] Bruno Bauch: "Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik" 1902. S. 45 ff.

[160] Jonas, Schillerbriefe 4. 48.

[161] Ebda, 3. 250.

ausgeheckt"[162] habe. Hiernach kann es nicht Wunder nehmen, dasz Schiller einen Gegensatz zu Kant bildet, oder sagen wir besser, dasz Schiller von einer ganz andern Auffassung der Ethik beseelt war als Kant. Und trotz Vorländers Annahme, es habe kein Grund zur Polemik gegen Kant in "Anmut und Würde" vorgelegen, glaube ich, dasz ein solcher doch vorgelegen hat; handelt es sich doch um nicht unbedeutende Differenzen zwischen Schillerscher und Kantischer Lebensansicht und schlieszlich Weltanschauung.[163] Man hat nun vielfach behauptet,[164] Schiller habe Kants Ethik nur nach der Seite des Gefühls ergänzt. Weit gefehlt! Der Dichterphilosoph greift mit dem feinem Verständnis, das ihm als Künstler wie als sittlichem Menschen eigen ist,[165] ins volle Menschenleben; da fühlt er die Grenzen der Kantischen Ethik und sprengt sie.

23. *Formalismus der Kantischen Ethik*

Der Kantischen Ethik läszt sich ferner der Vorwurf des Formalismus kaum ersparen. Die theoretische Grundlegung dieser Seite der kritizistischen Moral liegt auf erkenntnistheoretischem Gebiete. Sie gründet in der Meinung, dasz beim Wahrnehmungs- und Vorstellungsprozesz die Objekte nur insofern in Frage kommen, als sie den Stoff liefern; die Formung des Stoffes geschieht aber einzig und allein durch die Verstandeskategorien, d.h. den Dingen selbst darf nie ein Attribut als ihnen objektiv anhaftend zuerkannt werden, da sie nur als chaosartige Masse in unseren Wahrnehmungsbereich eintreten; daraus folgte dann für Kant der Satz, dasz in sittlichen Fragen nur die Vernunft als das formende Prinzip ausschlaggebend sei und mit Hintansetzung aller egoistischen Aufwallungen zu entscheiden habe.

24. *Schillers Kritik*

Die Kritik, die Schiller dem Formalismus der Kantischen Ethik angedeihen läszt, richtet sich in erster Linie gegen die Behauptung, dasz die Objekte als bestimmende Faktoren bei der Sinneswahrnehmung nicht in Frage kommen. Wenn auch die kritische Erörterung, der Schiller diese Behauptung unterzieht, zu wünschen übrig läszt, so ebnet sie ihm doch den Weg, auf dem er gegenüber der welt-

[162] Ebda. 4. 309.
[163] Baumeister, a.a.O.S. 19.
[164] z.B. Vorländer: "Ethischer Rigorismus" S. 405.
[165] Geil, a.a.O.S. 20.

bürgerlichen Moral Kants zu einer weitgehenderen Berücksichtigung der Individualität gelangen kann.

25. *Zusammenfassung der abweichenden Momente*

Schillers Auffassung der Ethik unterscheidet sich also von derjenigen Kants durch des Dichters Opposition gegen den Rigorismus und Formalismus der kritizistischen Moral. Diese prinzipiellen Unterschiede bedingen dann im letzten Grunde die ganze Reihe von Abweichungen, die im Laufe der Untersuchung zu Tage traten, und hier eine kurze *Zusammenfassung* erfahren mögen: Hart fordert Kant, dasz *Pflicht und Neigung* in steter Feindschaft stehen, dasz die Pflicht die *Freundschaft*, selbst der edelsten Neigungen, abweise. Schiller kann es nicht als das höchste Ideal des Menschen ansehen, wenn seine sinnliche und geistige Natur, welche Geburt schon auf *Einheit* hinweist, in schroffem Gegensatz zu einander stehen. Nicht einen Widerspruch, und somit etwas Häszliches, sondern eine *Harmonie*, und damit etwas Schönes, darzustellen, ist des Menschen Bestimmung. Kant betet auf der einen Seite den Gattungscharakter des Menschen, sein überempirisches Wesen an, auf der anderen Seite verdammt er seine Individualität, sein empirisches Wesen als *radikal böse*. Schiller dagegen sieht, in seinem Glauben an eine vollendete Menschennatur, in der Individualität des Menschen nicht den radikalen Hang zum Bösen, sondern nur eine Abkehr von ihrer ursprünglichen Güte; deshalb ist auch eine *Einheit beider Naturen*, der *geistigen* und *sinnlichen*, als möglich, in einer *schönen Sittlichkeit* gewisz. Kants *Freiheitsbegriff* ist ganz abstrakt, wesenlos, da er nirgends etwas hat, woran er sich durchführe; bei Schiller ist die Freiheit ein objektive-realer Prozesz, eine Vergeistigung der geistlosen Natur. Darum ist endlich bei Kant das *Schöne* nirgends in *der* Bedeutung zu finden, dasz es erscheine; es ist form- und körperlos, ein abstraktes Etwas, das wohl dem Verstande definierbar, aber für die Sinne nicht vorhanden ist. Bei Schiller dagegen gehört das Schöne der Erscheinungswelt an, es ist hier der Schein der übersinnlichen Idee, die es darstellt. Bei Schiller ist die *ästhetische Erhebung* nicht das seinem Inhalte nach unbestimmte *Lustgefühl* als Folge einer empfundenen subjektiven Zweckmäszigkeit; sie ist wirkliche Erhebung zu der konkreten

sittlichen Idee, eine Erhebung zu meiner eigenen Bestimmung.[166] Während Kant also die *Sinnlichkeit* sowohl da, wo sie mit frecher Stirn dem Sittengefühl hohn spricht, als in der imposanten Hülle moralisch löblicher Zwecke ohne Nachsicht verfolgt, rettet Schiller die *schöne Sittlichkeit,* indem er sie als ein notwendiges Moment des Begriffes der Idee des Menschen faszt. Nach ihm musz es auch einen Ausweg geben aus dem Labyrinth der verschlungenen Pfade des menschlichen Vernunft- und Sinnenlebens, und den Ariadnefaden liefert ihm der Gedanke eines harmonischen Ausgleiches beider:

"Führt kein Weg hinauf zu jenen Höhen?
Musz der Blume Schmuck vergehen,
Wenn des Herbstes Gabe schwellen soll?
Wenn sich Lunens Silberhörner füllen,
Musz die andre Hälfte Nacht umhüllen?
Wird die Strahlenscheibe niemals voll?
Nein, auch aus der Sinne Schranken führen
Pfade aufwärts zur Unendlichkeit."
(Das Ideal und das Leben)[167]

ANTON APPELMANN.

University of Vermont

[166] Sommer, a.a.O.S. 13.

[167] Alte Fassung (Das Reich der Schatten; Das Reich der Frommen) Cotta, 1. 341.